Bibliothek theologischer Classiker

Schleiermachers Glaubenslehre.

Bibliothek theologischer Klassiker,

ausgewählt und herausgegeben von **evangelischen Theologen.**

Den **Zweck** dieser Sammlung kennzeichnet ihr Titel: sie soll die klassischen Werke der evangelischen Theologie, wissenschaftliche sowohl wie praktische, in neuen, billigen und einheitlich ausgestatteten Ausgaben weiteren Kreisen zugänglich machen. Sie will damit in erster Linie den deutschen evangelischen Theologen, sodann aber auch theologisch und kirchlich interessierten Laien dienen, denen besonders die vorangestellten Einleitungen und gelegentliche Erläuterungen, sowie die Übertragung alt- und fremdsprachlicher Werke in das heutige Schriftdeutsch von Wert sein dürften.

Bei der **Auswahl** der Schriften wird die Redaktion den Gesichtspunkten folgen, die ihr durch die die Bibliothek einleitenden „Bücherkleinode evangelischer Theologen" von einer großen Zahl deutscher und ausländischer evangelischer Theologen eröffnet sind. Da die Auswahl der in die Bibliothek aufgenommenen Schriften aus den Mitteilungen hervorgewachsen ist, die jene Männer der theologischen Wissenschaft und Praxis zu dem genannten Werke über Bücher beigesteuert haben, die ihnen für Amt und Leben von besonderem Werte gewesen sind, so kann die „Bibliothek theologischer Klassiker" einigermaßen als das **gemeinsame Werk der heutigen evangelischen Theologie** bezeichnet werden und darf daher gewiß auf das lebendige Interesse aller evangelischen Theologen und theologisch angeregten Laien rechnen.

Von der „Bibliothek theologischer Klassiker" soll etwa in jedem Monat ein Band erscheinen. Jeder Band, auf haltbarem Papier sauber gedruckt und gut gebunden, 15—20 Bogen stark, ist einzeln für ℳ 2. 40 käuflich; bei Abonnement auf den ganzen Jahrgang von 12 Bänden wird der Band mit nur 2 ℳ berechnet.

Erster Jahrgang (1888).

Band 1: **Bücherkleinode evangelischer Theologen.** Mitteilungen bekannterer evangelischer Theologen der Gegenwart über Bücher, die ihnen für Amt und Leben von besonderem Werte gewesen sind, zusammengestellt und als Einleitung in die „Bibliothek theologischer Klassiker" herausgegeben von Professor Lic. D. Friedrich Zimmer. 2. Auflage.

Band 2: **Luthers** reformatorische Hauptschriften (95 Thesen; An den christlichen Adel; Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche; Brief an Leo X.; Von der Freiheit eines Christenmenschen) mit einer Einleitung von Konsistorialrat D. Karl Alfred v. Hase. 2. Auflage.

Band 3: **A. Tholucks** ausgewählte Predigten, mit einer Einleitung von Professor Leopold Witte. 2. Auflage.

Band 4: **Schleiermachers** Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, mit einer Einleitung von Professor D. Siegfried Lommatzsch. 2. Aufl.

Band 5—6: **Claus Harms'** Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studierende.

Band 7: **Claus Harms'** Lebensbeschreibung, verfasset von ihm selber. Mit den 95 Thesen des Verfassers.

Band 8—9: **Menkens** Homilien und Predigten ausgewählt und eingeleitet von Professor D. Achelis.

Band 10: **Theremin,** Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik und Gespräche nebst Bruchstücken aus den Briefen an einen Nichtexistierenden.

Ein Buch, das verdiente, alle halbe Jahr wieder von jedem Prediger gelesen zu werden.

Band 11: Auswahl aus **Hamanns** Schriften, mit Einleitung und Erläuterungen von Professor Lic. D. Franklin Arnold.

Haman, der „Magus des Nordens", der Tertullian unseres Zeitalters, ist nicht nur auf die deutsche Litteratur durch Herder und Goethe von großem Einfluß geworden, sondern hat auch unter den Theologen einen Kreis von Verehrern gefunden, die ihm die tiefsten religiösen und theologischen Anregungen verdanken. Ganz aus der Eigenart des Mannes und seiner Stellung zu den mannigfaltigsten Strebungen und Strömungen seiner Zeit herausgeboren, erfordern seine Schriften als Ganzes ein besonderes Studium. Unsere, von einem bewährten Kenner Hamanns getroffene Auswahl dürfte auch weiteren Kreisen wertvolle „Beiträge zur Entwickelung der Persönlichkeit und Wertschätzung der Geistesmacht positiven Christentums" darbieten. [Fortsetzung auf der 3. Seite des Umschlags]

Bibliothek
theologischer Klassiker.

Ausgewählt und herausgegeben

von

evangelischen Theologen.

Dreizehnter Band:

Schleiermachers Glaubenslehre. I.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1889.

Der christliche Glaube

nach den

Grundsätzen der evangelischen Kirche

im Zusammenhange dargestellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Neue unveränderte Ausgabe in vier Teilen,

eingeleitet durch des Verfassers

zwei Sendschreiben über seine Glaubenslehre.

Erster Teil.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1889.

Inhalt.

Seite

Der Glaubenslehre erster Teil.

Einleitung.

Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke (Studien und Kritiken, Band II).

Erstes Sendschreiben.

Endlich, mein teurer Freund, habe ich mir so weit Raum gemacht, daß ich sagen kann, fast waren die Federn schon geschnitten und das Papier zurechtgelegt, um an die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre zu gehen. Aber je näher daran, um desto mehr fühlte ich mich von den Schwierigkeiten der Sache beengt. Sie wissen, wie ich mich schon öfter geäußert über die zweifelhafte Stellung eines Schriftstellers in solchem Falle, und wie schwer es sei, zu entscheiden, wie viel er selbst noch dürfe bei einem Werke, welches einmal, so wie es ist, Eingang gefunden hat und ein öffentlicher Besitz geworden ist. Indes dies gilt wohl mehr von Werken, die dem Gebiete der Kunst angehören oder daran streifen; und es ist ein anderes mit eigentlich lehrhaften Schriften. Hätte ich meine Ansicht ganz und gar geändert und in einem neuen Buche das alte stillschweigend widerlegt oder wenigstens im einzelnen wesentliche Abänderungen für nötig erachtet: nun, so stand es einem andern frei, das alte gegen mich selbst zu verteidigen, ja es auch aufs neue in seiner ursprünglichen Gestalt in die Welt zu bringen; dies betraf mich gar nicht, sobald ich nur erklärt hatte, meine Lehre und Ansicht sei es nicht mehr. Und eben deshalb fühlte ich mich von dieser Seite frei, jede Veränderung vorzunehmen, die mir gut dünken würde. Aber der Schuh drückte mich anderwärts, und ich sah mich in einer ganz andern Lage, als in ähnlichen Fällen bisher. Je vielfältiger und vielseitiger eine Schrift, die eine Lehre aufstellt, besprochen worden ist, je verschiedenartigere Einwendungen dagegen vorgebracht worden sind, um desto schwerer ist es, das fühlte ich sehr bald, bei einer neuen Durchsicht und Bearbeitung

die gänzliche Unbefangenheit zu behalten, ohne welche doch kein Gedeihen möglich ist. Anstatt nur auf die einzelnen Teile selbst und ihr Verhältnis zu einander zu sehen, kurz, mit ganzer Seele an dem Werke zu sein, wird der Blick immer nach außen abgelenkt. Der und jener schwebt einem vor, bald bei der einen Stelle, bald bei der andern; ob nicht hier eine Verteidigung anzubringen wäre und dort eine zurechtweisende Berichtigung, wobei doch immer die Einheit und Einfachheit des Werkes leiden müßte. Hätte ich mir dieses vorher so arg gedacht, als ich es nun fand, ich würde vorlängst, statt das Versprechen einer Überarbeitung von mir zu geben, den Verleger ermächtigt haben, so viel Exemplare, als er nützlich und nötig hielt, unverändert in die Welt zu schicken. Ja, noch jetzt würde ich ihn bitten, es so zu halten und mich jenes Versprechens zu entbinden, wenigstens auf einige Jahre hinaus, bis die sich wunderbar kreuzenden Stimmen verhallt wären und das Buch hinter späteren Erzeugnissen zurückgetreten; aber mir war bange, ich könnte mittlerweile abgerufen werden, und hätte dann nichts mehr für mein Buch gethan. Nun also ich doch an die Arbeit gehen muß, weiß ich mir die nötige Unbefangenheit und Ruhe dazu nicht anders zu erringen als dadurch, daß ich über gar mancherlei mein Herz vorher ausschütte, und dazu habe ich mir Sie ausersehen. Sie sehen, es ist ein reiner Freundschaftsdienst, den ich von Ihnen verlange; und indem ich Ihnen zumute, mich anzuhören, will ich gar nicht etwa voraussetzen, daß Sie selbst mit meiner Glaubenslehre vollkommen einverstanden wären, oder verlangen, daß Sie für sie vor den Riß treten sollen. Ich will Ihnen nur Rechenschaft ablegen, was ich bei dieser zweiten Ausgabe zu thun denke und was nicht und warum, damit, was ich nicht kann, für mich abgemacht sei und ich es mir bei der Arbeit selbst ganz aus dem Sinne schlagen könne.

Zunächst also muß ich Ihnen gestehen, daß mir schon lange und immer störender die Frage eines Freundes in den Ohren geklungen hat, wie ich es denn bei der zweiten Ausgabe mit meinen Gegnern zu halten gedächte. Ich wußte sie nicht abzuweisen, und sie ist doch gar nicht in meinem Sinn. Gegner kenne ich im allgemeinen nur, wo es Absichten gilt und Thaten; der Denker hat nur Mitarbeiter, der Schriftsteller hat nur Leser,

und ein anderes Verhältnis kenne ich bei beiden nicht. Hätte ich nun die Absicht gehabt, durch mein Buch eine Sekte zu stiften oder eine Schule: so könnte ich Gegner haben. Davon weiß ich mich aber völlig frei; und wenn mir hier oder dort einer diese Absicht untergelegt hat, so ist er für mich doch immer nur ein Leser, auf den ich aber freilich einen Eindruck gemacht habe, der mir nicht erwünscht sein kann, weil er nicht wahr ist. Dem Leser aber ist der Schriftsteller zwar schuldig, sein Buch so gut zu machen, als er irgend kann, aber hernach nichts weiter. Schreibt aber ein Leser etwas über mein Buch: nun wohl, so kehrt sich das Verhältnis um. Er hat kein größeres Recht, zu verlangen, daß ich ihn lese, wie jeder andere Schriftsteller; und werde ich sein Leser, so bin ich ihm wieder nichts schuldig, als nur das Seinige so gut zu nützen, als ich kann. Von irgendeiner Art von Pflicht also, Einwürfe zu beantworten und für die schreibenden Leser wieder ein Schreibender zu werden, sehe ich gar nichts ein. Hätte mich also von meinen sogenannten Gegnern einer gründlich überzeugt, etwa daß mein Werk sich selbst aufhöbe, oder daß der Glaube an Gott mit der von mir dargelegten Ansicht nicht konsequenterweise bestehen könne, oder daß ich den christlichen Glauben von der Phantasie abhängig mache, oder — was vielleicht im wesentlichen dasselbe sagen soll — daß ich das Heidentum wieder in das Christentum einführen will, oder auch nur, daß meine Glaubenslehre sich vollkommen wohl mit dem Papalsystem der römischen Kirche vertrage —: nur eines von diesen, und es würde nie von einer zweiten Ausgabe meiner Glaubenslehre die Rede gewesen sein, und ich würde eine bequeme Gelegenheit gesucht haben, mich von ihr loszusagen. Ebenso, wenn ich über einzelne Punkte durch meine Kritiker eines Besseren belehrt worden, soll man die Früchte davon in der neuen Ausarbeitung gewiß nicht vermissen; aber je mehr dessen wäre, um desto unangemessener würde ich es finden, mich auf diejenigen, die mich belehrt, besonders zu beziehen. Noch weniger aber kann ich eine Verpflichtung anerkennen, Einwendungen zu widerlegen, die nach meiner Überzeugung die Sache gar nicht treffen oder auf Mißverständnissen beruhen. Der Schriftsteller kann dem Kritiker dies nicht schuldig sein, der ja ohnedies sich mit der Sache selbst fortwährend beschäftiget und

sich also selbst helfen kann; er kann es ebenso wenig dem Publikum schuldig sein, denn dies hat die Akten vor sich, und jeder hat Freiheit, für sich selbst zu entscheiden. Auch wüßte ich nicht, wie die Gesamtheit der Leserschaft zu mehreren Rechten kommen sollte, als jeder einzelne hat. Ein anderes freilich wäre es, wenn wir beiderseits, meine Kritiker und ich, in einer großen Panegyris zusammen wären mit dem Publikum. Dann kann ich mir freilich denken, daß, nachdem die ersteren geredet, aus dem letzteren sich viele Stimmen erheben würden, daß ich doch auch reden solle. Denen wäre dann schwer nicht Folge zu leisten; aber sie würden mich in große Verlegenheit setzen, weil ich nicht gleich wüßte, auf was für einen geselligen Fuß ich mich eigentlich mit meinen Kritikern setzen sollte. Sagen sie mir nicht in der That großenteils unter den größten Achtungsbezeugungen Dinge wie die obigen und andere, mit denen eigentlich gar keine Achtung bestehen kann? Oder kann ich auch nur die geringste Achtung verdienen, wenn ich so predige, wie sie doch alle wissen, oder überhaupt auch nur, wenn ich ein Predigtamt verwalte und dabei so denke, wie sie mich in meiner Glaubenslehre denken lassen? Unser bonnischer Freund ist hierin besonders stark; aber er ist doch bei weitem nicht der einzige, sondern viele nicht minder achtungswerte Männer haben sich ebenso gezeigt. Ich wüßte wirklich schwerlich auch in solcher Versammlung ihnen etwas anderes zu sagen, als daß ich sie bäte, um ihrer selbst willen sich doch treu zu sein, und wenn sie mich für einen solchen halten, mich auch gar nicht zu schonen, sondern mit solchen Namen zu begrüßen, wie sie mir dann gebührten, aller Lobpreisungen aber sich zu enthalten, und das S. V. nur ganz kahl und ohne alle Ausschmückung allein auf das D. Th. zu beziehen. Das Beste aber für mich sei nur, daß ich nicht der bin, für den sie mich halten. Weiteres würde ich wohl nicht sagen, außer etwa noch denen, welche Entgegengesetztes vorgetragen haben, wie wenn der eine mich einen Gnostiker nennt, der andere einen Alexandriner, die er den Gnostikern gerade entgegenstellt, wenn der eine mich auf Schelling zurückführt, der andere auf Jacobi, der eine mir die Prinzipien der Mönchsmoral zuschreibt, der andere meint, ich sei, nur so eben nicht völlig ausgesprochen, ein Kyrenaiker — diesen könnte ich noch sagen, sie möchten nur

zuerst dieses unter sich ausmachen; eine in solchen Fällen bequeme Formel, die kürzlich ein Freund zwischen ähnlichen Gegnern mit gutem Erfolge gebraucht hat. Und mehr dürfen auch wohl alle die Männer nicht erwarten, deren Ansicht von meinem Werk eigentlich voraussetzt, entweder, daß ich so stumpfsinnig bin, die Widersprüche, in denen mein ganzes Leben verwickelt wäre, nicht zu merken, oder so frivol, mir darin wohl zu gefallen, weil mir eben gar nichts Ernst wäre, oder so armselig, daß ich keine Existenz hätte finden können, außer in einem Beruf, der mir eigentlich im höchsten Grade zuwider sein müßte.

Doch, wenn ich auch von dergleichen Voraussetzungen ganz absehen wollte, giebt es immer noch andere Gründe verschiedener Art, warum ich mich nicht entschließen kann, mich auf Antworten mit diesen und anderen Männern einzulassen. Gar viele Einwendungen nämlich beruhen lediglich darauf, daß Sätze als die meinigen aufgestellt werden, die ich nirgends ausgesprochen habe und zu denen ich mich niemals bekennen könnte, ja auch wohl solche, von denen ich das gerade Gegenteil gesagt. Wie kommt z. B. unser Delbrück wohl dazu, vorauszusetzen, meine Lehre würde ja wohl auch Wiedergeborene außer der christlichen Kirche annehmen? Ist es wohl möglich, daß er die einschlägigen Lehrstücke auch nur flüchtig angesehen haben kann? Wie kommt Hr. Rust dazu, aus einer Stelle, worin ich sage, der Gott der Kinderjahre sei mir verschwunden, zu folgern, ich habe die kindische Form der Frömmigkeit festgehalten? Und am Ende will er gar hieraus mein ganzes System erklären! Ein anderer würdiger Mann aber aus der Tübinger Schule will ein vermeintliches Zurücktreten des historischen Christus in meiner Lehre aus etwas folgern, was ich von Christus als λόγος Gottes, noch abgesehen von seiner Erscheinung in einer besonderen Person, soll gelehrt haben. Aber diese ganze Vorstellung kommt bei mir nirgend vor, und unser Freund Nitzsch hat ganz recht, daß sie zu den kirchlichen Begriffen gehört, die sich meinem Standpunkt eher entziehen. Vielleicht aber ist dieser Theologe desselben Weges gegangen mit Herrn Professor Baur, der deshalb, weil ich von einem Urbildlichen und einem Geschichtlichen in Christo rede, mir einen zwiefachen Christus unterschiebt, einen urbildlichen und einen historischen, und gar den letzten, von dem allein ich doch immer

rede, dem ersten tief unterordnet. Ich glaube dies um so mehr, als jener selbige mir auch den Satz unterlegt, der innere Christus habe auch — ich muß dies schon ganz gegen meine Gewohnheit unterstreichen, denn der ganze Accent liegt auf diesem auch — in einer historischen Person erscheinen müssen; als ob auch nur eine Spur von einem inneren Christus vor dem historischen bei mir vorkäme! Doch diese Schule, wo sie auf meine Glaubenslehre zu sprechen kommt, ist außerordentlich reich an solchen Einlegungen und Unterschiebungen. Was ich ausdrücklich gegen dergleichen idealistisches Zeug gesagt habe — vergleichen Sie nur Tübing. Zeitschr. I, S. 251 —, das wird dafür gewendet; und wenn es nicht anders geht, so muß es so gehen, daß, weil durch das, was ich sage, eine Voraussetzung, die Hr. Baur macht, nicht beseitiget ist, eben diese Voraussetzung die meinige sein muß. Ja, ich habe in zwei verschiedenen Aufsätzen dieser Schule lesen müssen, nach mir erfolge die Mitteilung der Unsündlichkeit und Vollkommenheit Christi durch Lehre und Beispiel, da ich doch (§ 109, Nr. 3) das gerade Gegenteil sage. Wenn mir nun gar solche Sätze als die meinigen aufgestellt werden, als: es könne nichts in dem historischen Teile, der Glaubenslehre nämlich, sein, was nicht zuvor in dem idealen oder philosophischen gewesen, oder daß ich drei Momente in der Idee Gottes statuiere, von denen noch dazu zwei so schlecht gefaßt sind, daß sie sich nicht einmal ausschließen, oder daß ich von dem über alle Veränderung erhabenen Gott den der Zeit unterworfenen Gott unterscheide, so kann ich gar keinen Beruf fühlen, mich in den Streit zu mengen, den diese Herren mit einem Schleiermacher führen, in dem ich mich gar nicht wieder erkennen kann. Und wer so folgern kann, wem alles auf das Leben Christi in uns ankomme, dem müsse der Tod Christi und mit demselben die ganze historische Person Christi überflüssig erscheinen, der hat eine Logik, auf die ich mich nicht verstehe. Es thut mir bei der hohen Achtung, die ich für Herrn Dr. Steudel hege, leid, dasselbe sagen zu müssen von der Art, wie er meint, mich, hätte ich damals gelebt, mittelst meiner eigenen Lehre in den Mohammedanismus hineinlocken zu können, indem er dem, was ich das Einswerden des sinnlichen und höheren Selbstbewußtseins nenne, den mohammedanischen Sühnebund zwischen beiden substituiert.

Diese Instanz verschwindet ja gänzlich, wenn man das liest, was in meiner Einleitung selbst über den Mohammedanismus gesagt ist.

In anderen Fällen weiß ich die Sache nicht zu handhaben, weil mir der Grund des Zwiespaltes, wenn er nicht ein bloßer Wortstreit ist, viel zu tief zu liegen scheint, als daß ich ihn sollte schlichten können. So geht es mir mit Herrn Dr. Bretschneider. Der Zwiespalt, den er zuerst aufstellt, scheint mir nämlich sehr leicht gehoben. Dieser Theologe leugnet die Identität zwischen Gefühl und Selbstbewußtsein, indem er mich auf bewußtlose Gefühle verweiset. Hierin liegt nun nichts anderes, als daß er den Ausdruck Gefühl anders braucht als ich; aber über den Gebrauch von Selbstbewußtsein sind wir einig. Wenn ich ihm also den Ausdruck Gefühl, in dem Sinn, wie er ihn gebraucht, gleich preisgebe; und wenn ich nun sage, daß seine Erklärung von Bewußtsein, es sei ein Wissen von der jedesmaligen Art von Bestimmung unseres Seins, gerade das aussage, was ich unter Selbstbewußtsein verstehe, nur daß ich nicht so gern den Ausdruck Wissen hier gebrauchen würde, — ich denke aber, ich kann das als bekannt annehmen, daß mir an bestimmten Terminologieen wenig gelegen, wenn ich nur zu der Überzeugung gelangen kann, daß ich dasselbe meine wie der andere —: so ginge die Uneinigkeit zwischen uns erst später an, nämlich dabei, daß Herr Dr. Bretschneider meint, auf demjenigen Gebiet, wohin die Frömmigkeit gehört, hänge eben diese Bestimmtheit des Seins selbst, und also auch das Wissen um dieselbe, erst ab von der Auffassung der Ideen, weil das Gefühl sich nur auf das gedachte beziehen könne. Ich kann dieses nur so verstehen, man müsse erst die Idee Gott gefaßt haben, ehe man zu dem Wissen von jener Bestimmtheit des Seins gelangen könne. Freilich muß ich dies gänzlich verneinen; ich brauchte aber zunächst nur zu sagen, ich rechnete ein früheres Auffassen der Idee Gottes nicht mit zur Frömmigkeit, weil es weder ein Wissen um die Art der Bestimmtheit meines Seins ist, noch sich aus diesem erst entwickelt. So schiene es freilich wieder nur Streit um das Gebiet eines Wortes zu sein; aber genauer betrachtet liegt eine so tiefgewurzelte Verschiedenheit zwischen Herrn Dr. Bretschneider und mir zugrunde, daß ich um so weniger hoffen kann, sie auszu-

gleichen, als ich eigentlich alles, was ich dazu thun kann, schon gethan habe, und also nur schon mit anderen Worten Gesagtes sagen müßte. Denn wenn ich nun zuerst jenen bekannten ägyptischen Mönch vorschöbe, welcher verzweifeln wollte, als man ihm zumutete, sich Gott nicht länger mit körperlicher Gestalt zu denken, und welcher also gewiß die Idee Gottes, welche Herr Dr. Bretschneider im Sinne hat, nicht selbstthätig aufgefaßt hatte, vielmehr auch die überlieferte Vorstellung des höchsten Wesens durch seine Unfähigkeit verdunkelte: will man dem Armen die Möglichkeit absprechen, daß seine Frömmigkeit reiner und besser gewesen sein könne als seine Idee, wenn doch das Gefühlte sich nur auf das Gedachte beziehen kann? Und wenn es so viele Tausende giebt, deren Vorstellungen von Gott, wenn auch nicht ebenso grob, doch immer noch höchst unvollkommen sind, deren Frömmigkeit aber schlicht und rein ist: soll ich nicht glauben dürfen, die Frömmigkeit als Bestimmtheit des Selbstbewußtseins könne vorhanden sein, auch ehe es noch zu einer Auffassung der Idee Gottes gekommen? Und wenn ich mich nun auf das Bewußtsein der Freiheit, nämlich auch als Selbstbewußtsein, berufe: wird man sagen, auch dieses könne nicht anders vorhanden sein, als nachdem die Idee der Freiheit aufgefaßt worden, und wer diese Idee nicht aufgefaßt habe, der könne auch nicht als ein sich seiner so Bewußter handeln? Und wenn ich als Gegenstück zu einem Mönch eine Menge von räsonnierenden Menschen aufstelle, welche die Idee Gottes aufgefaßt haben, und mit derselben, wie mit allen anderen leitenden Gedanken, rechnen und folgern, aber das Gefühlte, wozu sie das Gedachte haben, kommt gar nicht nach und läßt sich nirgend in ihrem Leben spüren: soll ich dennoch nicht sagen dürfen, daß die Auffassung der Idee Gottes, an und für sich betrachtet, nicht zur Frömmigkeit gehöre und nicht notwendig das erste darin sei? Aber nicht wahr, lieber Freund, das alles habe ich schon mannigfaltig gesagt; wozu also die Wiederholung? Zwischen dieser Ansicht und der meinigen sind die Akten meines Erachtens soweit geschlossen, daß jeder für sich prüfen und entscheiden muß; die Deuterologieen würden nur Palillogieen sein. — Ich weiß nicht, ob Ihnen in die Hände gefallen ist, was Ähnliches in des sel. Tzschirners Briefen eines Deutschen steht; es hat damit ziemlich dieselbe Bewandtnis wie mit dem obigen. Wenn

er sagt, das Ursprünglichste in der Frömmigkeit sei ebenso wenig Gefühl als Wissen oder Thun, sondern die Gesinnung: so scheint er jene drei einander zu koordinieren, die letzte aber als ein Innerliches und Höheres bezeichnen zu wollen. Ich aber stelle, was ich Gefühl nenne, nicht ganz so wie er, sondern eher so wie er die Gesinnung stellt, und bediene mich nur des letzteren Ausdrucks nicht, weil er dem Sprachgebrauch nach eine Färbung überwiegend nach dem Praktischen hin an sich trägt. Wenn ich mir aber denke, die Neigung eines frommen Menschen, alle seine Affektionen mit dem Gottesbewußtsein zu verbinden und darin gleichsam aufzulösen: so konstituiert diese eigentümliche Gefühlsweise, aus der sich übereinstimmende Denkweisen und Handlungsweisen entwickeln, offenbar seine Gesinnung. Und so schiene denn der Zwiespalt zwischen uns auch sehr leicht beseitigt werden zu können. Wenn ich aber dann wieder sehe, wie auch dieser treffliche Mann zu glauben scheint, das Gefühl gehe immer erst von der Vorstellung aus, und, wie er deutlich ausspricht, der letzte Grund des Glaubens bleibe immer die Einsicht in den notwendigen Zusammenhang der ergriffenen Ideen: so muß ich mich wieder darauf zurückziehen, daß, was ich unter dem frommen Gefühl verstehe, gar nicht von der Vorstellung ausgeht, sondern die ursprüngliche Aussage ist über ein unmittelbares Existentialverhältnis, und ich finde mich wieder in derselben Opposition wie gegen Herrn Dr. Bretschneider. Ich setze voraus, lieber Freund, daß Sie den frühzeitigen Verlust des freisinnigen und kräftigen Tzschirner ebenso innig bedauern als ich, und so trauen Sie mir auch wohl zu, daß ich auch Herrn Dr. Bretschneiders mannigfaltige Verdienste anerkenne. Wenn ich Ihnen also mitzuteilen versuche, was ich von dem Grund der zwischen ihnen und mir obwaltenden Differenz glaube: so werden Sie dies nicht so deuten, als ob ich etwas zum Nachteil dieser Männer sagen wollte. Es giebt gewiß in unserer großen Kirchengemeinschaft sehr viele Theologen, welche sich diesem Beruf gewidmet haben, ehe sie an sich selbst viel von christlicher Frömmigkeit erfahren hatten. Daß ich dieses für etwas Mangelhaftes halte, kann jeder wissen, der nur einmal in meine Encyklopädie hineingesehen hat; aber ich sehe auch ein, daß es unvermeidlich ist in der gegenwärtigen Lage der Dinge. Und so ist es ja schön, wenn sich nur in vielen

solcher Männer auf Veranlassung ihrer geistigen Beschäftigung mit diesen Gegenständen allmählich eine lebendige, christliche Frömmigkeit entwickelt. Nur sollten sie nicht, was — mit dem seligen Semler zu reden — ihre besondere Geschichte ist, als etwas Allgemeines feststellen, wie ein anderer berühmter Theologe geradezu in der Formel gethan hat, die Religion sei eine Tochter der Theologie. Dem müssen ja notwendig diejenigen widersprechen, die eine fromme Jugend gehabt haben, ehe ihnen ein Gedanke gekommen war an ihren künftigen Beruf, und die also aus ihrer besonderen Geschichte wissen, daß die Frömmigkeit unabhängig ist von jeder Einsicht in irgendeinen Zusammenhang ergriffener Ideen. Diesen Widerspruch lege nun auch ich ein, und thue damit — wenngleich meine Sprache nicht immer die ihrige ist — nichts anderes, als was eine zahlreiche Schule seit mehr als einem Jahrhundert immer gethan hat. Aber sollten wir jener Behauptung nicht alle widersprechen? Wenn man auch jetzt nicht mehr im allgemeinen sagen kann, daß es den Weisen verborgen bleibe, haben wir nicht alle Ursache, Gott zu danken, daß er es vorzüglich den Unmündigen offenbart hat, das heißt denen, deren Frömmigkeit gar nicht weit her sein müßte, wenn sie auf einem complexus von Ideen beruhen sollte? War nicht auch unser Luther ein solcher, und fing erst an, über seine Frömmigkeit nachzudenken, als es galt, ihren Besitz festzuhalten, so daß seine Theologie offenbar eine Tochter seiner Religion war? Und wie möchte es um unsere evangelische Kirche stehen, wenn nicht das lebendige evangelische Christentum so tiefe Wurzel geschlagen hätte in dem unspekulativen, unphilosophischen Volk, dessen Frömmigkeit so entfernt ist, auf dem Gedachten zu beruhen und in einem eingesehenen Zusammenhang von Ideen gegründet zu sein, daß es großenteils erst eben an ihr allmählich denken lernt. Ich nun bin mit, Gott sei Dank, vielen anderen überzeugt, daß dennoch unsere Frömmigkeit und die jenes Volkes gar nicht verschieden sind von einander; wogegen jene Voraussetzung denen, welche nicht fähig sind, erst durch das Gedachte innerlich aufgeregt zu werden, und zumal — wie es doch hier sein müßte — vor allem eigenen Interesse her einen Kreis von Ideen zu fassen, die Frömmigkeit entweder ganz abspricht, oder ihnen nur eine von der Frömmigkeit der Denkenden abgeleitete, in ihnen selbst nicht begründete, ge-

stattet, woraus uns dann eine Hierarchie der intellektuellen Bildung, ein Priestertum der Spekulation entstehen würde, welches ich meinesteils nicht allzu protestantisch finden kann, und welches mir auch, wo immer ich das Geschick gehabt habe, demselben zu begegnen, niemals ohne einen gewissen papistischen Anstrich erschienen ist. Damit hängt natürlich auch eine ganz verschiedene Ansicht von dem kirchlichen Dienste des Wortes zusammen. Jene machen alle christliche Ansprache zur Belehrung, und zwar nicht nur insofern, als dem Volke die Schrift, in fremder Sprache gegeben und fremden Sitten entsprossen, erst muß aufgeschlossen werden, sondern um zu versuchen, wie weit es sich durch allmähliche Übergänge in jenen Zusammenhang von Ideen einführen läßt. Unter anderen hingegen kommt es immer nur an auf eine klare und belebende Darstellung der gemeinsamen inneren Erfahrung; und was als Lehre erscheint, ist hierzu nur Vorbereitung und Mittel. Wir dünken uns nicht, unseren Gemeinden etwas ganz Neues zuzubringen, indem wir etwa in einem ersten Kursus ihnen die Ideen mitteilen und im zweiten darauf die Frömmigkeit begründen, sondern der Besitz ist gemeinsam, und wir dienen unseren Brüdern nur dadurch, daß wir denselben ihnen genauer darlegen und Freude daran sowie Sorge dafür bei ihnen erwecken. Ebenso nun entfernen sich beide Teile von einander sehr natürlich gleich in dem Begriff der Dogmatik. Denn den ersten muß sie ja wohl die Zusammenstellung der Ideen sein, aus welchen sich erst die Frömmigkeit erzeugen soll, oder vielleicht gar soll sie diese Ideen beweisen, wie denn der sel. Tzschirner ausdrücklich darüber klagt, daß die von mir gewählte Methode kaum einen Beweis zuläßt. Ich hingegen weiß gar nichts von solchen Ideen und noch weniger von Beweisen derselben, und überhaupt nicht, wo eine Dogmatik herkommen sollte, wenn nicht die Frömmigkeit schon da wäre. Dabei, lieber Freund, fällt mir eine vor kurzem neu aufgegangene Zeitschrift ein, welche über dieses Thema präludiert und mich beklagt, daß ich die praktische Anwendung der Dogmatik für die theologische Kunst mit der Dogmatik selbst verwechsele. Das ist nun freilich auch wieder nur ein Streit um ein Wort; denn ich habe es ja deutlich genug gesagt, daß meine Dogmatik gar keine anderen Ansprüche macht. Wer also von der Dogmatik verlangt, sie solle mit Beiseitesetzung alles Positiven,

als welches nur eine historische Einkleidung sei, nur nach der reinen Wahrheit eines allgemeinen Vernunftglaubens fragen, der gebraucht das Wort in einem andern Sinne als ich, und zwar für etwas, wogegen ich lange meinen Verdacht zu erkennen gegeben habe, ob es auch zustande kommen könne. Weshalb mir aber der Aufsatz, in dem übrigens wohl auch Sie, wenn Sie sich seiner erinnern, wenig Klares und Festes werden gefunden haben, jetzt einfiel, das ist dieses. Der Verfasser sucht eine Darstellung, welche für die sogenannte — denn anders kann ich mich nun einmal nicht ausdrücken — natürliche Religion dasselbe sei, was die Dogmatik für die christliche; denn er will jene reine Wahrheit des selbständigen Vernunftglaubens aus dem ursprünglichen, reinen Menschengefühl schöpfen. Nun tröste ich mich gern über diese nur beiläufig angedeutete Sublimierung meiner Methode in jene luftige Region hierin, daß kein gefährliches oder zerstörendes Sublimat dadurch zustande kommen wird, sondern eben gar nichts. Aber ganz anders ist es mit jener Begründung der Frömmigkeit durch Einsicht in den Zusammenhang ergriffener Ideen. Denn wenn nun, wie jener Verfasser sich ausdrückt, das Positive durch Philosophie konstruiert wird, und die Konstruierenden lange genug auf jene Armen, die gar nicht dahinter kommen können, wie es mit ihrer Frömmigkeit zusammenhängt, herabgesehen: so müssen sie sich am Ende doch untereinander gestehen, daß ihre Spekulation das Positive nicht würde konstruiert haben, wenn sie es nicht schon gefunden hätte, und daß also die Frömmigkeit, so wie sie sich wirklich findet, das Unbegründete, Willkürliche, Zufällige, also Nichtige ist, womit die Philosophie ehrenhalber gar nichts zu thun haben kann. Und kommt dann dieses unglücklicherweise aus, daß die Philosophie in jenen kältesten Polarkreisen, wohin nur wenige vordringen, allein thront, und daß sich die Frömmigkeit aus den Ideen gar nicht entwickelt: so ist leider zu besorgen, daß gar viele edle, zumal junge Gemüter aus Ehrfurcht gegen die Philosophie sich der Frömmigkeit ebenfalls entschlagen und sie den Nichtwissenden überlassen werden. Für diese nun bleiben immer wir anderen, und suchen ihnen ohne Beweis und Ideen, mittelst des alten *λόγος ἀναπόδεικτος*, ihre Frömmigkeit klar zu machen und zu befestigen; aber für jene, die uns treffliche Hilfe hätten leisten können, wären sie nicht auf diesen

Abweg geführt worden, ist es doch jammerschade. Doch ich lenke ein, wovon ich abgeschweift, und frage Sie nun, ob Sie es mehr als ich für thunlich halten, einen so tief eingewurzelten und weitgreifenden Zwist, der nur durch die That, durch den Ausschlag der gegeneinanderstrebenden Wirksamkeit beider Parteien erschöpft oder durch ruhige, allmähliche Verständigung gelöst werden kann, durch Disputationen von einem einzelnen Punkt aus zu schlichten? Ich bin gewiß, Sie verneinen die Frage und billigen also mein Schweigen.

Und gewiß werden Sie auch das natürlich finden, daß ich mich nicht verpflichtet finden kann, mich auf die sonderbarsten Mißverständnisse einzulassen, von denen ich mit dem besten Gewissen behaupten kann, daß ich sie nicht verschuldet habe. Oder meinen Sie, es lohne noch einen besonderen Apparat beizubringen zu meinen ersten Erklärungen, damit niemand weiter glauben könne, durch die absolute Abhängigkeit von Gott werde die menschliche Freiheit aufgehoben? Ich könnte verzweifeln über die Forderung; denn ich weiß mich nicht deutlicher darüber auszudrücken, als ich schon gethan habe. Ich glaube aber auch, es ist jetzt weniger nötig; denn wer da meint, die menschliche Freiheit auf solche Weise denken zu müssen, daß sie mit jener Abhängigkeit nicht besteht, der spiegle sich nun an einem württembergischen Theologen, dessen ich auch schon oben gedacht, und der sich in diesem Streit auf den Punkt gestellt hat zu sagen, daß allerdings in dem Willen der Allmacht, daß außer Gott freie Wesen sein sollten, ein in sich nicht erklärbarer Akt göttlicher Selbstbeschränkung liege. Wenn ich gesagt hätte, daß dies folge aus der Verwerfung meiner Ansicht: so würde sich das bekannte Geschrei erhoben haben über sophistische Dialektik oder Konsequenzmacherei. Nun aber ein schlichter Mann, dem sein logisches Gewissen zu schaffen macht, sich ein Herz faßt, es selbst gerade heraus zu sagen, wird es mir doch erlaubt sein, es utiliter zu acceptieren. Und so, denke ich, sind über diesen Punkt die Würfel geworfen, und jeder kann wählen. Wer sich einen Gott denken kann, der Akte der Selbstbeschränkung ausübt, der kann sich dann auch mit einer Freiheit schmeicheln, welche sich über die absolute Abhängigkeit erhebt; wer sich hingegen mit solchen Akten Gottes nicht zu befreunden vermag, wie ich denn

meine Unfähigkeit hierzu gern bekenne, der bringe die Vorstellung von einer absoluten Freiheit gegenüber der absoluten Abhängigkeit, dergleichen ich auf keine Weise zugeben kann, zum Opfer. Aber es giebt noch andere Mißverständnisse über diesen Punkt, in Beziehung auf welche ich mich in gleichem Falle befinde. Ich gebe es ja wohl Herrn Dr. Steudel von ganzem Herzen zu, daß wir in Anerkennung unserer Abhängigkeit auch unsere Weltansicht bestimmen, und ich hoffe, ein großer Teil meiner Glaubenslehre ist nichts anderes als die Darstellung dieser Weltansicht; ja, wenn es mir noch würde, eine christliche Sittenlehre auszuarbeiten: so sollte diese wohl von Anfang bis zu Ende nichts anderes sein als die Darstellung der unter dieser Anerkennung gefaßten Willensbestimmung. Aber wie nun daraus folgen soll, daß die Frömmigkeit nicht unmittelbarer im Gefühl ihren Sitz habe, als im Willen und im Erkennen, da doch die Frömmigkeit jene Anerkennung selbst ist, fromme Weltansicht aber und Willensbestimmung erst — nach Herrn Steudels eigenen Ausdrücken — aus derselben folgen, das kann ich nicht einsehen. Nur dämmert mir etwas aus der Stelle selbst, die ich im Auge habe*), nämlich, ich könne so mißverstanden sein, als ob nicht die Anerkennung selbst die Frömmigkeit sei, sondern das In dieser Anerkennung Lust und Unlust Hinnehmen und sich dem Schicksal Fügen. Dieses aber ist mir schon eine fromme Willensbestimmung und Handlungsweise; und ich bin mir gar nicht bewußt, irgend wodurch ein solches Mißverständnis veranlaßt zu haben. Oder wenn gar das schlechthin abhängig Sein deshalb bedenklich gefunden wird, weil damit nicht bestehen könnte, daß wir als freie Wesen die göttliche Weltordnung zu verwirklichen haben, ferner daß dieses Verwirklichen ein Verhältnis der Wechselwirkung mit Gott sein soll, und eben so daß, wer sich seiner als bloß schlechthin abhängig bewußt wäre — welches bloß aber gar nicht von meiner Fabrik ist —, auch kein Selbst mehr sein könne, was soll ich dazu sagen? Und Herr Dr. Bretschneider, als er mir entgegnete, das absolute Abhängigkeitsgefühl ohne Idee des Guten könne nur Furcht und Grauen sein, und das Christentum könne nicht so begründet werden — welches

*) Tüb. Zeitschr. I, 100.

letztere immer nur heißen darf: erklärt werden, denn von einem Begründen ist gar nicht die Rede bei mir —, muß wohl vergessen haben, daß es dort eben auf eine Erklärung ankam, welche alle Arten von Frömmigkeit unter sich begriff, also auch jene allerniedrigsten, welche sich nur als Furcht und Grauen äußern können. Ich mag nun freilich nicht gern von Gefühl den Ausdruck dunkel gebrauchen, weil er einmal für Vorstellung üblich ist; aber wenn nun auf jener Stufe das Gefühl der absoluten Abhängigkeit, so lange das Etwas noch unbestimmt ist, ein dunkles sein soll: so werden doch noch lange nicht alle dunkeln Gefühle Frömmigkeit, weil sie ja nicht als eine absolute Abhängigkeit aussagen. Aber freilich, Herr Bretschneider meint, die absolute Abhängigkeit müsse ebenso gut auf Welt bezogen werden können als auf Gott, weil nämlich auch vieles in der Natur keine Gegenwirkung gestatte, und so könnten denn freilich viele dunkle Gefühle dazu kommen Frömmigkeit zu sein, nur nicht in meinem Sinne! Oder könnte wohl jemand aus meinen Worten herauslesen, daß Frieren oder Schwitzen eine absolute Abhängigkeit beweisen? Aber es liegt wohl darin, daß Herr Bretschneider meint, da das Gefühl immer nur eine gegenwärtige Hemmung aussage, so könne es auch immer nur eine relative Abhängigkeit aussagen. Das gilt wohl von dem sinnlichen Gefühl, woran sich das geistige entwickelt, aber nicht von diesem selbst. Noch sonderbarer ist das Mißverständnis, daß, was ich als Hemmung des höheren Lebens bezeichne, erklärt wird als das ein persönliches oder individuelles Sinnenleben konstituieren wollen, beinahe als ob ich das zeitliche Dasein an und für sich für den Abfall erklärte, da ich doch diesen immer nur darin finde, wenn das Gottesbewußtsein ausgeschlossen wird. Doch was soll ich noch einzelnes anführen, wo mir zuletzt ein so allgemeines Mißverständnis entgegentritt, als ob die in meiner Glaubenslehre aufgestellte Analyse des Selbstbewußtseins etwas anderes sein wollte als ganz einfach und ehrlich nur empirisch! Denn deshalb wirft mir Herr Bretschneider meine Theorie der Erbsünde als eine Inkonsequenz vor, weil diese wirklich empirisch sei. Sagen Sie doch, ist es wirklich nicht deutlich genug, daß, wo ich von Bewußtsein der Sünde, von Erlösungsbedürftigkeit, von der Befriedigung, welche wir bei Christo finden, rede, ich

wirkliche erfahrungsmäßige Thatsachen meine, und nicht etwa vor der Erfahrung hergehende Thatsachen des Bewußtseins? Steht es nicht schon vor dem Text im Motto? Steht es nicht schon vor der ganzen Dogmatik in der Encyklopädie? Wahrlich, es wäre mir bei tausend Meilen nicht eingefallen, daß irgendjemand mich anders verstehen könnte; vielmehr war das der Punkt, über den ich in der allervollkommensten Sorglosigkeit war. Und nichts hätte ich mir weniger versehen, als daß ich mit den spekulativen Dogmatikern so mannigfaltig zusammengestellt werden sollte, unter denen ich nicht einmal als Dilettant aufzutreten vermöchte, indem ich auch gar nicht darauf eingerichtet bin, in der Dogmatik zu philosophieren. Das soll ich aber durchaus, wie wenig ich auch will. Und wie sonderbar wird es mir aufgedrungen! Man solle ja nicht mein Gottesbewußtsein mit Bewußtsein von Gott verwechseln. Und es findet sich hernach, das Gottesbewußtsein in dem Menschen solle Gott selbst sein. Ich armer! Wenn ich glaube, mich der größten grammatischen Schärfe zu befleißigen, schlägt es mir ganz entgegengesetzt aus. Wenn aber doch Selbstbewußtsein, Weltbewußtsein, Gottesbewußtsein im Zusammenhang mit einander vorkommen: kann wohl mit Recht die eine Zusammensetzung anders verstanden werden als die andere? Ist das Weltbewußtsein in dem Monarchen auch die Welt selbst? Und wenn ich auch sage, das Gottesbewußtsein sei das Sein Gottes in dem Menschen: muß nicht ein jeder, der mit dem Ausdruck Allgegenwart einen Begriff verbinden will, ein Sein Gottes in anderem zugeben? Ist aber dieses deshalb Gott selbst? Ebenso wenig, als ich mir aufbürden lasse, daß das Sein Christi in uns, wovon Er selbst redet, Er selbst sei. Sie lächeln? als ob ich das auch gesagt haben sollte? Freilich soll ich es auch gesagt haben. Das ist ja eben der ideale Christus, auf den es mir allein ankommen soll, der zugleich das Gottesbewußtsein selbst ist, und der Typus des Menschen, wie er sein soll; wogegen, wenn ich den historischen Christus einschwärze, ich aus diesem — auch durch sonderbare Mißverständnisse und Übersehungen, die aber schon ein jüngerer Freund fast hinreichend auseinandergesetzt hat — nicht mehr zu machen weiß als was etwa Aristoteles auch war. Doch ich bin weit entfernt zu glauben, daß Herr Professor Branis sich diesen besonders ausgesucht hat, weil er etwa weiß, daß ich auf ihn,

wenn von der eigentlichen Spekulation die Rede ist, eben nicht am meisten halte. Vielmehr erlauben Sie mir hier noch ein paar Wörtchen für diesen Mann, dem ich nicht nur Dank schuldig bin, weil er einer der ersten war, sich ausführlich mit meiner Glaubenslehre zu beschäftigen, sondern den ich wahrhaft hochschätze, und dem ich vollkommen recht gegen mich geben würde, wenn ich das behauptete, was er mich behaupten läßt. Nämlich er kann mit Recht von mir verlangen, daß die geschichtliche Form der Erlösung schon mit Christo selbst anfangen, also auch, daß sie in ihm zuerst als minimum gesetzt sein soll; aber er kann es doch nur von mir verlangen, so wie es mit der Voraussetzung stimmt, die ich einmal als die christliche Grundvoraussetzung angenommen, nämlich der Kraft nach ist sie ganz und ausschließend in ihm gesetzt, und in seiner Person keine Spur von Erlösungsbedürftigkeit. Diese Voraussetzung halte ich aber auch so fest, daß ich mich durch keine einzelne biblische Stelle, die etwas Entgegengesetztes zu enthalten scheint, irre machen lasse. Der Unterschied zwischen Entwickelung und Kampf läßt sich sehr fest halten. Aber Kampf mit sich selbst, um eine Ergebung in den Willen Gottes zu erkämpfen, diesen für Sünde zu achten, ist eine Strenge, von der ich mich nicht dispensieren kann, und einen solchen kann ich daher Christo nicht zuschreiben, ohne die Grundvoraussetzung zu zerstören. Dem ohngeachtet war die Erlösung als Thatsache in der That noch Null auch nach der Erscheinung Christi vor seiner darauf gerichteten Thätigkeit, und so blieb sie auch als geschichtliche Erscheinung etwas sehr Geringes, solange Christus auf Erden war. Dies werde ich mich nie weigern zuzugeben; aber es folgt gar nichts daraus, was mich irgend beschweren könnte. Denn daß auch die Kraft der Erlösung in Christo ein minimum gewesen sein müßte, das hängt mit meiner Darstellung nicht zusammen; denn nur mit der ihm einwohnenden göttlichen Kraft wird er diese besondere geschichtliche Person. Wer dieses nicht annehmen kann, der kann aber nicht nur das System meiner Glaubenslehre nicht in seine Gesinnung aufnehmen, welches in dieser Beziehung gar nichts Eigentümliches aufstellt, sondern auch das kirchliche System nicht, zu welchem sich doch Herr Branis, soviel ich weiß, mit voller Freiheit bekennt; sondern er muß sich dann zu derjenigen Ansicht wenden, welche allerdings auf eine

gemeinsame Erlösung aller durch alle hinausläuft, in der Christus nur einen ausgezeichneten Punkt bildet. Wie aber etwas Ähnliches auch jemand für meine Lehre hat ausgeben können, begreife ich noch weniger. — Doch ich kehre zurück, wovon ich abgeschweift bin. Denn was meine Christologie im allgemeinen betrifft, so genügt es mir schon, jeden an das zu verweisen, was unser Freund Nitzsch mir bezeugt. Aber jenes Gottesbewußtsein, welches Gott selbst sein soll, wovon ich nichts gesagt habe, jener doppelte Gott, ein unveränderlicher und ein der Zeit unterworfener, wovon ich nichts gesagt habe, und jene drei Momente, die ich in der Idee Gottes unterscheiden soll, wovon ich nichts gesagt habe, dies alles, wiewohl gar wenig unter sich zusammenstimmend, und mehreres der Art hängt zusammen mit meinem vorausgesetzten Pantheismus.

Und über diesen mich zu erklären bin ich freilich schon so oft aufgefordert worden, daß ich die Stimmen nicht überhören kann. Auch will ich mich nicht bloß hinter unseres Freundes Nitzsch Wort schützen, daß nun einmal das Christentum zu etwas in gewissem Sinne Pantheistischem hinneige. Denn es mag wohl etwas sein an der Warnung eines andern Theologen, man solle sich mit dem Worte vorsehen, weil in diesen Tagen die Unwissenheit mit nichts so sehr ihr Spiel treibe. Ich will nicht gerade behaupten, daß es die Unwissenheit thut, denn ich weiß, daß es nicht angenehm ist, so gescholten zu werden; aber Spiel genug wird damit getrieben. Allein was soll ich machen, wenn ich nirgend erfahren kann, woher die Voraussetzung eigentlich kommt? Der selige Tzschirner nimmt es als eine bekannte Sache an; denn wo er von dem ästhetischen Prinzip redet — eine Zusammenfügung, die ich mir freilich auch gar nicht aneignen kann — bin ich doch vorzüglich gemeint, und er sagt, dieses sei vorzüglich zu erklären aus der Schellingschen Philosophie, welche den Pantheismus Spinozas erneuert habe. Ebenso ist auch anderwärts gesagt worden, meine wahre Absicht sei, das Christentum nach dem Pantheismus, einer mit demselben ganz unverträglichen Philosophie, umzudeuten und zu modeln. Wenn das nun einem vorgeworfen wird, der so laut und wiederholt gesagt hat, die christliche Lehre müsse völlig unabhängig von jedem philosophischen System dargestellt werden: so müßte doch die Behauptung mit

den stringentesten Beweisen versehen sein, und niemand sollte es auch nur nachsagen, ohne sich auf diese Beweise zu berufen. Wenn aber, wozu ich mich nie bekannt habe, als bekannt angenommen wird, ohne daß es irgendjemand bewiesen hätte, was soll ich thun? Ebenso schreibt mir Herr Dr. Bretschneider eine Abhängigkeit von der Schellingschen Philosophie gemeinschaftlich mit Herrn Dr. Marheinecke und Herrn Hase zu, und meint, wir zeigten sie darin, daß wir die Weltentwickelung als eine werdende Persönlichkeit Gottes betrachteten, item die Gegensätze des individuellen und absoluten als Sünde. Ich für mich kann nun doch nichts anderes thun, als protestieren, bis man mir zeigen wird, wo eines von beiden in meinen Schriften vorkommt. Die Ausdrücke sind schon gewiß nicht die meinigen, sondern Herrn Dr. Bretschneider müssen ganz andere vorgeschwebt haben, die er in diese mir völlig fremde Terminologie übertragen hat. Aber dann würde es doch erst darauf ankommen, die Richtigkeit der Übertragung darzuthun. Mir ist nichts bekannt, weder in meinen Äußerungen über die Sünde, noch in denen über die Welt, was hierzu auch nur Veranlassung hätte geben können. Ein württembergischer Theologe schreibt mir die Sätze zu, daß das Unendliche, Göttliche selbst das eigentliche Wesen der Dinge sei und den immanenten Grund ihres Seins und Lebens ausmache. Item, daß das göttliche unendliche Leben aus dem Zusammenwirken verschiedener attraktiver und expansiver Kräfte bestehe. Beide Sätze scheinen mir gar nicht miteinander zu stimmen, wenn nicht etwa das unendliche Göttliche selbst und das göttliche unendliche Leben zwei ganz verschiedene Dinge sind. Aber ich bin auch gar nicht in dem Fall, etwa zwischen einem von beiden zu wählen, denn es gehört mir keiner von beiden an. Als ich mich aber umsehen wollte, was etwa in den Reden über die Religion zu einem von beiden könnte Veranlassung gegeben haben, stieß ich statt dessen gleich auf eine Stelle, worin ganz deutlich steht, daß in Gott nichts entgegengesetzt, geteilt, vereinzelt sein kann, und auf eine andere, welche dagegen sagt, daß die Gottheit ihr Werk bis ins unendliche zerteile. Wenn nun mir, der ich dieses klar und deutlich gesagt habe, jenes, ich weiß nicht woher, beigelegt wird, ohne nach diesem auch nur zu fragen: was kann ich thun, als jedem anheimstellen, wieviel er einem solchen Be-

richterstatter Glauben beimessen will. Ein anderer, als er in der Einleitung zur Glaubenslehre die beiläufige Bemerkung liest, es könne auch eine pantheistische Frömmigkeit geben — eine Bemerkung, die ich dem schuldig zu sein glaubte, was ich in den Reden über Spinoza gesagt hatte, von der ich aber selbst bemerke, sie gehöre gar nicht dahin, weil keine Religionsform pantheistisch sei —, klatscht sein εὕρηκα in die Hände und ruft; was dürfen wir weiter Zeugnis? Was kann ich anderes thun, als den Mann, der auf dieselbe Bedingung, ich weiß nicht was alles, sein müßte neben dem, was er ist, seinem etwas wunderlichen Schicksal überlassen? Denn zum Beweise auffordern, daran habe ich mit dem einen Mal genug, wenn ich mich nicht noch mehrerer Bücher schuldig machen will, die ebenso wenig zum Ziele führen möchten, aber gewiß nicht alle ebenso schön und kunstreich geschrieben sein würden, als das Delbrücksche. Hätten Sie wohl gedacht, daß er, nach der Art, wie ich ihn aufgefordert hatte, mir den Spinozismus, den er im ganzen so gut dargestellt hatte, nachzuweisen, nun doch, daß von diesem nicht die Rede sein könne, zwar ehrlich gestehen, dafür aber mit demselben unbestimmten hin und her von Pantheismus und All-eins-Lehre zum Vorschein kommen würde, worüber ich mich, wie es in jenem Anhange zu lesen ist, geäußert hätte? Und wie mußte ich mich wundern, meine Erklärung über Gott, wobei ich weder rechts noch links nach irgendeinem Philosophen gesehen hatte, sondern ganz einfältig das allen frommen Christen gemeinsame Gefühl gefragt, und dieses nur so zu beschreiben gesucht, daß ich es nicht auf einer andern Seite verletzte, wenn ich ihm auf der einen zu genügen suchte, diese auf einem ganz andern chemischen Wege reproduziert zu sehen aus einer wunderbaren Zersetzung von Spinoza und Fichte, wobei der eine Bestandteil von jedem verfliegt, der übrig bleibende des einen aber mit dem übrig bleibenden des andern sich vermöge einer freilich gar nicht erklärten Wahlverwandtschaft verbindet! Mich tröstet nur, daß ich nun wenigstens ebenso viel Anspruch habe, ein Ichheitler genannt zu werden als ein Alleinheitler. Aber ist es auch wirklich dieselbe Erklärung? Kommt auch die Weisheit und die Liebe auf diese Weise heraus? Oder ist unser Delbrück nicht so weit gekommen in meiner Glaubenslehre? Oder meint er etwa, das Ende eigne mir nicht so, sei

mir nicht so ernst, als der Anfang, trotzdem, was ich über das Verhältnis beider Teile gegen einander gesagt habe? Und die Strophe, die er in meinem Namen gedichtet hat, ist ein besonderer Liebesdienst. Fehlt es etwa an Verherrlichung der göttlichen Gnade in meiner Glaubenslehre? oder habe ich mich nicht ebenso gegen alles Muß in Gott erklärt, wie gegen jede Ähnlichkeit mit einer auf Wahl, das heißt auf Schwanken und Unsicherheit gegründeten Freiheit? Aber antworten läßt sich doch hierauf nicht. Denn ich bin eben kein Dichter, daß ich auch eine Strophe dichten könnte in seinem Namen. Setze ich ihm aber in einem wohlgemeinten herzlichen Briefe, meines Wissens ohne alle Zuthat von Witz, auseinander, was mir unangemessen erscheint und inkonsistent in seiner Vorstellung von Gott: so antwortet er mir gedruckt und nennt mich doch wieder einen spinozischen Witzling, was ich wenigstens nicht in der Art eines guten einfältigen Menschen finden kann. Und wenn Delbrück von Ewigkeit geschaffen haben und gar nicht geschaffen haben für einerlei erklärt: so verrät das so wenig Bekanntschaft mit der Sache, daß auch um deswillen die Verhandlungen weiter fortzusetzen nicht thunlich ist. Doch wohin bin ich geraten? Ich wollte eigentlich gar nicht von diesem Ihrem ehemaligen Kollegen reden, weil es in jedem seiner sieben Abschnitte vieles giebt von gleichem Schlage wie das hier Erwähnte, und es weder lohnen kann, noch erfreuen, dieselbe Operation so oft zu wiederholen. Nur eine Warnungstafel möchte ich hier noch aufstellen. Wenn Delbrück für das Christentum oder eigentlich schon für den Monotheismus fordert, daß die Welt nicht nur ein Werk Gottes, sondern auch ein zufälliges Werk Gottes sei — seine geliebte Glaubensregel scheint dies freilich völlig frei zu lassen —, so sollen also alle diejenigen Pantheisten heißen, welche sich nichts Zufälliges in Gott denken können. In diesem Sinne wird dann bald der größte Teil der denkenden Christen mit mir pantheistisch sein. Aber wie nun, wenn diese zu Herrn Delbrück sagen, wir können nicht anders, als den, der in Gott etwas Zufälliges postuliert, für einen Atheisten halten? Nicht freilich bezüglich auf jene Erklärung, welche auch den Fetisch unter dem Namen Gott befassen, sondern auf die, welche nur das allervollkommenste Wesen bezeichnen soll? Und so wäre es denn am Ende auch

für Herrn Delbrück am besten, wenn wir uns mit solchen Wörtern lieber gar nicht befaßten, die ich wenigstens so ungern handhabe, weil sie überall einen Flecken zurücklassen, nicht nur da, wohin sie geworfen werden, sondern auch da, woher sie kommen. Ich aber bin in diese Verdammnis des Pantheismus geraten durch meine Reden, lediglich deshalb, weil ich den Verächtern der Frömmigkeit dieselbe gern überall und auch da zeigen wollte, wo sie sie am wenigsten suchten, und am liebsten an dem Mann, dessen Spekulation damals anfing von einigen auf eine höchst verkehrte Weise vergöttert zu werden, während andere ihn auf das härteste verdammten, dessen echt menschliche, von innen heraus milde, höchst ansprechende Persönlichkeit, dessen tiefe Gemütsrichtung auf das höchste Wesen hingegen fast niemand beachtete. Wäre ich nun ein vorsichtiger Mann gewesen, der seinen Lesern alles Schlimme zutraut: so hätte ich wohl ein Plätzchen gefunden, um ihnen zu sagen, wie wenig dennoch in meinen Worten Veranlassung läge, mich für einen Spinozisten zu halten. Aber wie ich nun bin, fiel mir eben das nicht ein; wofür nun seitdem schon so manch liebes Mal nicht sowohl ich gestraft worden bin, — denn mir hat es nicht sonderlich was gethan, — als vielmehr das Publikum, welches immer der leidende Teil ist bei unnützem Geschrei. Das freilich wäre eine harte Strafe, wenn mein Buch wirklich nicht wenig beigetragen hätte, dem reißenden Hange zur Alleinheitslehre seine noch fortdauernde Schwungkraft mitzuteilen, weil das nämlich ganz gegen meinen Willen geschehen wäre. Aber ich glaube das auch nicht; so viel aber weiß ich, daß es wenigstens etwas beigetragen hat, um den Strom der Spötterei zu hemmen, und wenn auch nur einzelne Seelen aus dem tötenden Indifferentismus herauszureißen, und ihnen die Augen für die, so Gott will, dennoch wahre und echte Frömmigkeit zu öffnen. Mit diesem Resultat bin ich zufrieden und achte es für einen göttlichen Segen, so daß mir noch keinen Augenblick leid gethan hat, das Buch geschrieben zu haben. Ja, ich sehe wohl, es mußte zu diesem Ende größtenteils so sein, wie es ist, selbst den vornehmen Ton nicht ausgeschlossen, welcher darin vorherrscht und sich mit gutem Erfolg der falschen Vornehmigkeit einer frivolen Negativität entgegenstellte. Durch meine Glaubenslehre aber bin ich in den Verdacht des Pantheismus geraten lediglich

wegen des Kanons, dessen ich vorher erwähnte. Darum erlauben Sie mir über diesen noch ein paar Worte. Sie wissen, lieber Freund, ich habe mir von Anfang an die Aufgabe so gestellt, das in der christlichen Kirche entwickelte Gottesbewußtsein, wie wir es alle in uns tragen, in allen seinen Äußerungen so darzustellen, daß es in jedem einzelnen Momente möglichst rein erscheine, und so, daß die einzelnen Bestimmungen, die auf diese Weise entstehen, sich auch zusammenschauen lassen und ebenso zu einem streben, wie das Gefühl selbst doch immer dasselbe ist, mag es sich nun verbinden mit dem Bewußtsein unserer Willensfreiheit, oder mit unserem Bewußtsein des Naturzusammenhanges, oder mit dem der geschichtlichen Entwickelung. Rein aus dieser Fassung der Aufgabe ist meine dogmatische Gotteslehre zu erklären. Wer dabei an irgendeine Philosophie denkt, der muß sich notwendig verwirren, und diese Verwirrung merke ich denn auch fast in allen etwas ausführlichen Kritiken. Ja schon dagegen muß ich protestieren, daß ich, wie unser Freund Nitzsch — der Mann, von dem ich übrigens am liebsten sowohl gelobt werde als getadelt unter allen, die sich mit meiner Glaubenslehre beschäftigt — sich ausdrückt, das besondere christliche in ein allgemeines religiöses Wissen aufzunehmen suche. Ein solches könnte, nach meiner Ansicht, nichts anderes sein als eine Abstraktion von dem christlichen. Ist aber etwa unter jenem Ausdruck doch ein spekulatives Wissen um Gott gemeint: so bleiben diese beiden bei mir immer außer einander, weil sie — so ist meine Überzeugung —, wenn sie gleich zusammenstimmen müssen, doch nicht zusammengehören und nicht durch einander bestimmt werden. Ich bin mir auf das bestimmteste bewußt, von jener Regel nirgends auch nur um eine Linie abgewichen zu sein, sondern aus ihr sind nicht nur meine Sätze, sondern auch meine Kritiken der bisherigen Formeln allein hervorgegangen. Denn diese freilich haben mir nie genügt, und wenn man die seit den letzten hundert Jahren übliche Behandlung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften Kirchenlehre nennen will — wie ich denn hiergegen nach meinem eigenen Sprachgebrauch nichts einwenden kann —: so weiß ich auch in der Geschichte meiner Bildung von keiner Annäherung an dieselbe, sondern nur von immer bestimmterer Entfernung. Diese Sätze sind ein Gemisch von Leib-

nitzisch-Wolfischer rationaler Theologie und von sublimierten alttestamentlichen Aussprüchen, unter welchen beiden sich das wahrhaft Christliche fast nur verliert. Die Unhaltbarkeit derselben, wenn man die moralischen und metaphysischen Eigenschaften zusammenstellt, hat es am meisten verschuldet, daß der französische Atheismus unter uns Eingang fand; denn wo man unter uns von Gott nichts wissen wollte, war immer mehr die herrschende Darstellung gemeint, als die Idee selbst. Das ist die Erfahrung, die sich mir seit meinem Knabenalter immer tiefer eingeprägt hat. Ich nun habe niemals zu meiner Frömmigkeit, weder um sie zu nähren, noch um sie zu verstehen, irgendeiner rationalen Theologie bedurft, aber ebenso wenig auch der sinnlich theokratischen des Alten Testamentes. Darum bildete sich mir mein eigenes Verständnis immer in der Polemik gegen jene Methode, wenn sie irgend diesen Namen verdient, weiter aus. Wäre ich nun nicht in das akademische Lehramt gekommen, was ich gar nicht erwarten konnte, wie ich es auch nie vorher gewünscht hatte, nun so hätte ich auch diesen Teil meiner Dogmatik für mich behalten und verbraucht als Richtschnur für meine Lehrweise auf der Kanzel, wie denn auch die Spuren davon schon in meinen frühesten Predigten deutlich genug zu finden sind. Nun aber mußte sie doch einmal endlich hervortreten. Fragen Sie mich aber, ob nicht nach diesem eigenen Bekenntnis der erste Abschnitt meiner Gotteslehre doch eigentlich zu demjenigen Individuellen gehöre, welches zwar in der Kirche sein möge, dem aber nach meiner eigenen Theorie doch kein Platz in der Dogmatik gebühre: so verneine ich die Frage. Ist jene Behandlung wirklich Kirchenlehre: nun wohl, so sei die meinige immerhin heterodox, aber ich bin fest überzeugt, es ist jene divinatorische Heterodoxie, die schon noch zeitig genug, wenn auch gar nicht gerade durch mein Buch, und wenn auch erst lange nach meinem Tode, orthodox werden wird. Wie sehr es auch jetzt scheint, als wolle auf der einen Seite die Philosophie sich des Christentums bemächtigen und es mit Gewalt an sich reißen: das gesunde Leben unserer Kirche wird doch immer mehr alle menschliche Spekulation in ihr eigentümliches Gebiet zurückweisen. Wie viele unserer wohlgesinntesten Geistlichen auch zur Sprache des Alten Testamentes und zum Predigen aus dem Alten Testament zurückkehren: es wird sich doch auch auf diesem

Gebiet immer mehr bewähren, daß in Christo das Alte vergangen ist und alles neu worden. Und wie viele Theologen, die ich brüderlich begrüße, und vor denen ich die größte Achtung hege, es auch noch versuchen mögen, an der alten Methode zu putzen und zu feilen: es wird sich immer mehr zeigen, daß Formeln, die zusammengehören sollen, und die doch nicht zusammenleben wollen, auch nur tote Formeln sein können, und daß eine Gotteslehre, welche ihre Farben größtenteils aus der vorchristlichen Zeit nimmt, und was die Zeichnung betrifft, bei irgendeiner Philosophie in die Schule gegangen ist, sich nicht für eine richtige Darstellung des christlichen Bewußtseins geltend machen kann. Darum bleibe ich bei meiner Methode und gebe sie getrost, auch was diesen Teil betrifft, für eine christliche Glaubenslehre, und glaube nicht, daß eine Protestation hiergegen einen bedeutenden Erfolg haben wird. Aber freilich Wünsche haben mir die auf diesem Gebiet entstandenen Irrungen für die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre erregt, die mich viel und lange beschäftigt haben, die ich aber doch, alles wohl überlegt, mir selbst nicht gewähren kann. Doch für heute haben Sie genug anhören müssen; versparen wir das auf nächstens.

Zweites Sendschreiben.

Also von meinen Wünschen für die zweite Ausgabe wollte ich Sie unterhalten. Hoffentlich haben Sie sich meinen etwas flüchtigen Ausdruck gleich richtig gedeutet, und erwarten nichts anderes, als eine freundschaftliche Rechenschaft von Überlegungen, die ich vorher angestellt, von Entwürfen, die ich gemacht, von denen ich aber doch hernach fand, daß sie sich nicht ohne großen Nachteil anführen ließen. Ich nannte das Wünsche, indem ich mich in die Stelle meiner Leser setzte; und dies liegt ja wohl vorzüglich dem

ob, der ein Recht haben will, ihnen so wenig Rechte einzuräumen, als ich mir neulich merken ließ.

Das erste nun ist etwas sehr Altes. Schon als ich zuerst das Werk ausarbeiten wollte, habe ich lange geschwankt, ob ich den einzelnen Teilen die Stellung geben sollte, die sie nun haben und auch, wie Sie hoffentlich bald sehen werden, für jetzt noch behalten, oder ob ich sie umkehren sollte, mit dem jetzigen zweiten Teil anfangen und mit dem ersten schließen. Wäre es nicht auch ganz natürlich und anständig gewesen für einen Theologen, der durchaus von der reformierten Schule herkommt und dies auch selbst in dem gegenwärtigen Zustande der Union gar nicht glaubt in Abrede stellen zu dürfen, wenn ich mich hierin dem Heidelbergischen Katechismus näher angeschlossen hätte? Freilich sind ein Katechismus und eine Dogmatik zwei gar verschiedene Dinge; um so eher aber glaubte ich, es könne an und für sich nicht schaden, für die Dogmatik von etwas Gebrauch zu machen, was ich gerade am Katechismus als solchem tadle. Denn die Jugend, für welche der Katechismus zunächst bestimmt ist, kann die Erlösungsbedürftigkeit nicht so empfinden, weder aus eigener Erfahrung, noch aus allgemeiner Menschenkenntnis. Aber das Grundgefühl eines jeden mündigen und zur Klarheit gekommenen Christen muß doch dieses alte sein, daß in keinem anderen Heil und kein anderer Name den Menschen gegeben ist, wobei eine große Verschiedenheit der Vorstellungen allerdings immer noch stattfinden kann. Und wäre nicht hiervon auszugehen und von hier aus alles andere zu betrachten, das Natürlichste und Ordnungsmäßigste für mich gewesen, da ich so bestimmt ausgesprochen habe, daß Christen ihr gesamtes Gottesbewußtsein nur als ein durch Christum in ihnen zustande gebrachtes in sich tragen? Dabei würde nun die eigentliche Lehre von Gott keineswegs zu kurz kommen: aber der Vater wäre zuerst in Christo geschaut worden. Die ersten bestimmten Aussagen über Gott würden gewesen sein, daß er durch die Sendung Christi das Menschengeschlecht erneuert und sein geistiges Reich in demselben stiftet, also auch die ersten göttlichen Eigenschaften wären Weisheit und Liebe gewesen; und so wäre die ganze Lehre ebenso wie jetzt verteilt vorgekommen, nur in umgekehrter Ordnung. Denn wie zu dem frommen Selbstbewußtsein des Christen das Bewußtsein der Sünde immer

noch als Element mitgehört, so hätten sich aus demselben ebenmäßig die Vorstellungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit als dazu gehöriges Gottesbewußtsein entwickelt: was aber jetzt das erste ist, der Abschnitt, der größtenteils die sogenannten metaphysischen und natürlichen Eigenschaften Gottes abhandelt, wäre das letzte gewesen.

Das ist die Anlage, lieber Freund, zwischen der und der gegenwärtigen ich lange unentschieden geblieben bin; und ich hatte wohl Ursache genug, jetzt auf dieselbe zurückzukommen. Denn wie die jetzige mißverstanden worden ist, sehe ich deutlich genug; meine Kritiker sind größtenteils von der Voraussetzung ausgegangen, ein solches Werk müßte in einem Antiklimax fortschreiten. Oder ist etwa nicht die Einleitung, mit der ich doch nichts anderes beabsichtigte, als eine vorläufige Orientierung, die, genau genommen, ganz außerhalb unserer Disziplin selbst liegt, als die eigentliche Hauptsache, als der rechte Kern des Ganzen angesehen worden? Und nächstdem offenbar der erste Teil! Aus dem Charakter der Sätze in der Einleitung ist geschlossen worden, daß meine Dogmatik eigentlich Philosophie sei und daß sie das Christentum, wenn meins nämlich eines sei, demonstrieren oder deduzieren wolle; und aus dem ersten Teile haben sie sich vorzüglich den Pantheismus konstruiert. Denn in diesem hat das seinen Sitz, was auch unser Nitzsch als eine gewisse Hinneigung des Christentums zu dieser Vorstellungsart bezeichnet. Nächstdem ist dann ihnen zufolge noch in dem Abschnitt von der Sünde etwas von meiner Denkungsart wirklich enthalten; alles übrige ist nur ein Außenwerk, ein Anhang, um die Kirchenlehre, die man einmal nicht umgehen kann, jener Philosophie, so gut es sich thun ließ, zu assimilieren. So ist die Sache ja angesehen worden fast überall; und da doch niemand gern so gänzlich mißverstanden wird, so werden Sie es mir nicht verdenken, daß es mir fast leid that, diese Stellung durchgeführt zu haben. Tadeln konnte ich mich freilich nicht eigentlich: denn wie hätte ich mir träumen lassen können, daß man von einer solchen Voraussetzung ausgehen würde, da doch ein wissenschaftliches Werk kein Gastmahl ist, wobei man auf einen gewissen Rausch durch das vorangeschickte trefflichste Getränk rechnet, um dann geringeres Gewächs noch leidlich anzubringen. Ich war mir sogar bewußt, das Meinige treulich gethan zu haben, damit

eine solche Ansicht nicht aufkäme, indem ich ja deutlich gesagt hatte, der erste Teil gehöre zwar zum Gebäude selbst, aber doch nur als Eintritt und Vorsaal, und die Sätze desselben seien, so wie sie dort gegeben werden könnten, eigentlich nur unausgefüllte Rahmen und bekämen ihren wahren Gehalt nur durch die Beziehung auf das, was erst hernach vorgetragen werde. Warum sollte ich nicht diesem Verhältnis zufolge berechtigt sein, dieses ganze Geflecht von Sätzen bis dorthin zu versparen, wo sie gleich in ihrer vollen Bedeutung hervortreten können? Gewiß ist doch, daß eine Allmacht, von der ich nicht weiß, welches ihr Ziel ist und wodurch sie in Bewegung gesetzt wird, eine Allwissenheit, von der ich nicht weiß, wie sie die Gegenstände ihres Wissens stellt und schätzt, eine Allgegenwart, von der ich nicht weiß, was sie ausstrahlt und was sie an sich zieht, nur unbestimmte und wenig lebendige Vorstellungen sind; ganz anders aber, wenn in dem Bewußtsein der neuen geistigen Schöpfung die Allmacht, in der Wirksamkeit des göttlichen Geistes die Allgegenwart, im Bewußtsein göttlicher Gnade und Wohlgefallens die Allwissenheit sich kund giebt. Nun wollte ich freilich, auch wie das Buch jetzt ist, die Leser auch nicht einmal vorläufig mit jenen dürftigen Vorstellungen abspeisen, sondern ich setzte voraus und habe auch nicht ermangelt es zu sagen, daß das Fehlende jeder in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein auf irgendeine Weise mitbrächte, und also keiner sich würde verkürzt finden, wenn er auch dasselbe in der Gestalt des Dogma hier erst später erhielt. Aber wenn doch alle solche Winke verloren waren, weil, wie gesagt, so viele an dem Buche teilnahmen und auch teilnehmen sollten, die nichts mitzubringen hatten, was sie nicht erst von der Dogmatik empfangen hätten: warum sollte ich nicht das Werk lieber gleich mit der Darstellung des vollen christlichen Bewußtseins anfangen? Wenn jetzt so manche achtungswerte und auch sehr beachtete Stimme warnt, man solle ja nicht meinen, mein Gott sei der Gott des christlichen Glaubens: so muß ich eben denken bei einigen, daß sie, von der Einleitung und dem ersten Teile als einem ihnen fremdartigen und ungewohnten Getränke gleichsam betäubt, in dem zweiten das ihnen sonst wohlbekannte und geläufige nicht mehr recht herausschmecken konnten, bei andern, daß ihnen der zweite Teil sich zu kirchgläubig zu geberden schien, als daß sie sich hätten entschließen

können, es genau mit ihm zu nehmen, zumal es sie verdroß, daß einer, von dem sie nun einmal anderwärts her glaubten, er sei noch weiter von dem Kirchlichen entfernt als vielleicht sie selbst, doch diesen Mantel mit einem gewissen natürlichen Geschick zu tragen wisse. Denn daß sie es beide bei den prophetischen Lehrstücken hernach doch wieder genau nahmen, wie schnell sie auch das frühere überschlagen hatten, das verdanke ich der natürlichen Neugierde des den Tod fürchtenden Kindes in uns. Diese Art der Behandlung des Buches wäre nun bei der umgekehrten Stellung nicht möglich gewesen. Keiner hätte dann verkennen können, daß die Darstellung des eigentümlich christlichen Bewußtseins wahrhaft und wirklich der eigentliche Zweck des Buches sei. Ja ich glaube selbst, wenn die Einleitung ganz ebenso geblieben wäre und sich durch diese für sich allein bei manchen ein Verdacht hätte einschleichen können, als sei es hier auf eine philosophische Konstruktion abgesehen: so würde dieser bei dem eigentlichen Anfange des Werkes selbst wieder verschwunden sein, weil die Einleitung sich von einem solchen Anfang als etwas Ungleichartiges weit stärker abgesondert hätte. Daß alsdann auch die Sätze des jetzigen ersten Teiles, die in ihrer dermaligen Gestalt wohl verdienten als ein bloßes Außenwerk zuletzt aufgeführt zu werden, wenn sie wirklich erst hinter der Christologie und der Lehre von der Kirche und nach der Entwickelung der göttlichen Liebe und Weisheit aufträten, einen wärmeren Farbenton haben und ebenfalls im eigentümlich christlichen Licht erscheinen würden, wäre ein unverkennbarer und sicherer Vorteil gewesen. Hätte nun vollends die gefährliche Einleitung noch stärker und ausdrücklicher von dem Werke selbst gesondert werden können, so würde dann gewiß dem schlimmsten und grellsten Mißverständnis, daß nämlich meine Glaubenslehre eine spekulative Tendenz habe und auf einem spekulativen Grunde ruhe, möglichst vorgebeugt worden sein.

Ich gestehe Ihnen, daß ich nicht nur lange mit Liebe an dieser Anordnung gehangen habe, sondern daß mir diese Liebe niemals vergangen ist und ich durch die gegenwärtige Gestalt des Buches meiner Neigung ein großes Opfer gebracht habe. Einesteils wäre es alsdann viel notwendiger geworden, bei jedem einzelnen Lehrstück auf das christliche Zentrum des Selbstbewußtseins zurückzugehen, und mithin würde auch der eigentümliche Charakter

des Buchs viel schärfer an jeder Stelle herausgetreten sein. Andernteils hätten meine Zuhörer etwas erhalten, das ihnen meine Vorträge nicht nur wiederholt, sondern sie ihnen ergänzt hätte. Wenn wir überlegen, mein lieber Freund, wie wenige von denen, welche vor uns auf den Bänken sitzen, hernach in einem eigentlich wissenschaftlichen Zuge bleiben, und wie kalt und trocken einem leider nur zu großen Teil die Anwendung dessen, was sie als Dogma aufgefaßt haben, auf der Kanzel gerät: so müssen wir wohl merken, daß unsere Einrichtung des Studiums und ihr künftiger Lebensgang sich nicht für einander schicken. Wie wenig ich deswegen denen beistimme, welche meinen, wir trügen überhaupt zu viel Dogmatik vor, wissen Sie, so wie auch, daß ich nicht viel halte von einer sogenannten praktischen Dogmatik, an welches System sie sich auch anschließen möge. Ebenso wenig möchte ich raten, unseren dogmatischen Vorlesungen selbst eine ganz andere Richtung zu geben und mit der Auseinandersetzung der Glaubenslehren den asketischen Gebrauch derselben zu verbinden, oder gar sie zu einem collegium pietatis zu machen. Vielmehr darf diesem Zeitraum des akademischen Studiums unserer Theologen der rein wissenschaftliche Gehalt nicht verkümmert werden, weil wir vorzüglich dazu berufen sind, diesen Keim überall hervorzulocken und zu pflegen, und darum wüßte ich auch meine dogmatischen Vorlesungen nicht eben viel anders einzurichten als ich von jeher gethan. Aber von meinem Buche hätte ich gewünscht, es möchte dieses in einem höheren Grade, als es der Fall ist, und nicht nur durch seine ganze Anlage, sondern auch bei dem einzelnen leisten, nämlich gegen die ausschließliche Vertiefung in den systematischen Zusammenhang bewahren und immer wieder das Bewußtsein hervorrufen, daß die Sätze nur das Abgeleitete sind und der innere Gemütszustand das Ursprüngliche. Ich hätte gewünscht es so einzurichten, daß den Lesern möglichst auf jedem Punkt hätte deutlich werden müssen, daß der Spruch Joh. 1, 14 der Grundtext der ganzen Dogmatik ist, so wie er dasselbe für die ganze Amtsführung des Geistlichen sein soll. Wie es jetzt ist, gehören hierzu Kombinationen, die ich, so einfach sie auch sind, doch, wie ich leider sehe, nicht von allen erwarten kann. Wenn überall wissenschaftlicher Geist und religiöse Erregung gleichen Schritt halten müssen in theologischen Produktionen: so glaube ich zwar

mir das Zeugnis geben zu können, daß an meinem Buche, sofern ich es als That, als Handlung ansehen kann, das eine so viel Anteil hat als das andere; aber wenn ich dasselbe von ihm sollte rühmen können als Werk, so müßte auch die Wirkung nach beiden Seiten hin eine gleichmäßige sein, und dies kann ich, wie es jetzt ist, nicht glauben, bin aber überzeugt, daß bei jener Anordnung ich mich diesem Ziel um ein bedeutendes mehr würde genähert haben.

Dennoch mußte ich davon abstehen, eine solche Verbesserung auf diesem Wege zu suchen. Zwei Gründe hielten mich davon zurück mit einer für mich unüberwindlichen Gewalt; indes da der eine nur eine Grille ist und der andere gewiß nur eine Unfähigkeit: so tröste ich mich um so leichter damit, daß früher oder später ein anderer kommen wird, der diese bei weitem vorzüglichere Stellung mit Lust und Glück durchführt.

Die Grille, mein Lieber, ist eine sehr starke Abneigung eben gegen jene Form des Antiklimax. Wenn die göttliche Weisheit und Liebe mir so wenig bedeuteten, wie es in einer pantheistischen Dogmatik — wenn ich nämlich das Wort in dem Sinne nehme, wie es gegen mich und andere als Vorwurf gebraucht wird — nicht anders sein kann: so würde es mir nicht möglich gewesen sein, ihnen die jetzige Stellung zu geben, so wie ich mich wohl gehütet hätte, mein Bestes gleich vorweg zu nehmen. Hätte ich aber, da sie nicht pantheistisch ist, die andere Stellung gewählt, so hätte ich den Schluß machen müssen mit den natürlichen Eigenschaften Gottes. Und wenn gleich wahr ist, daß auch diese sich dann hätten anders vortragen lassen, so würde mir auch dies nur dann zu einiger Milderung gereicht haben, wenn ich die Darstellung hätte sehr zusammendrängen dürfen. Nach einer vollständigen Darstellung der Lehre von der Erlösung und dem Reiche Gottes würde es mir kaum anders möglich gewesen sein, als alle Lehrstücke des jetzigen ersten Teils sehr kurz zu behandeln. Und eben dies wäre unstreitig ein gar nicht unbedeutender Nachteil gewesen, nicht gerade für das Buch an und für sich betrachtet, auch nicht in seinem Verhältnis zu meiner Person als Abbild meiner Ansicht, wohl aber inbezug auf die gegenwärtigen Bedürfnisse unserer Kirche; und ich würde nicht glauben meinem Beruf genügt zu haben, wenn ich diesem Teil etwas Bedeutendes ab-

gezogen hätte. Sie haben hier eine schwierige und eben deshalb vielleicht auch lange Herzenserleichterung zu erwarten; aber ich kann sie Ihnen nicht ersparen.

Wenn Sie den gegenwärtigen Zustand der Naturwissenschaft betrachten, wie sie sich immer mehr zu einer umfassenden Weltkunde gestaltet, von der man vor noch nicht gar langer Zeit keine Ahnung hatte: was ahnet Ihnen von der Zukunft, ich will nicht einmal sagen für unsere Theologie, sondern für unser evangelisches Christentum? Ich sage für unser evangelisches; denn ein romanistisches kann man freilich immer haben. Wenn man mit dem Schwert dreinschlagen kann gegen die Wissenschaft; wenn man im Besitz aller äußeren Hilfsmittel sich einzäunen kann gegen allen Angriff gesunder Forschung, und nun drinnen eine gebietende Kirchenlehre aufstellen, die allen draußen wie ein wesenloses Gespenst erscheint, dem sie aber doch huldigen müssen, wenn sie einmal ordentlich begraben sein wollen: so braucht man sich freilich nichts anfechten zu lassen, was irgend auf diesem Gebiet geschehen mag. Aber das können wir doch nicht und wollen es auch nicht, und darum müssen wir uns mit der Geschichte behelfen, wie sie sich eben entwickeln wird. Und deshalb will mir nun nichts anderes ahnen, als daß wir werden lernen müssen uns ohne vieles behelfen, was viele noch gewohnt sind als mit dem Wesen des Christentums unzertrennlich verbunden zu denken. Ich will gar nicht vom Sechstagewerk reden, aber der Schöpfungs**begriff**, wie er gewöhnlich konstruiert wird, auch abgesehen von dem Zurückgehen auf die mosaische Chronologie und trotz aller freilich ziemlich unsicheren Erleichterungen, welche die Auslegung schon herbeigeschafft hat, wie lange wird er sich noch halten können gegen die Gewalt einer aus wissenschaftlichen Kombinationen, denen sich niemand entziehen kann, gebildeten Weltanschauung? und das zu einer Zeit, wo die Geheimnisse der Geweihten nur in der Methode und in dem Detail der Wissenschaften liegen, die großen Resultate aber sehr bald allen helleren und umsichtigen Köpfen auch im eigentlichen Volke zugänglich werden! Und unsere neutestamentlichen Wunder, denn von den alttestamentlichen will ich gar nicht erst reden, wie lange wird es noch währen, so fallen sie aufs neue, aber von würdigeren und weit besser begründeten Voraussetzungen aus, als früherhin zu den Zeiten der windigen Encyklopädie, unter

das Dilemma, daß entweder die ganze Geschichte, der sie angehören, sich muß gefallen lassen, als eine Fabel angesehen zu werden, von der sich gar nicht mehr ausmitteln läßt, wie viel Geschichtliches ihr eigentlich zugrunde liegen mag, und dann erscheint das Christentum vor allem anderen als nicht aus dem Wesen Gottes, sondern aus nichts geworden, oder wenn sie wirklich als Thatsachen gelten sollen, werden wir zugeben müssen, daß, sofern sie wenigstens in der Natur geworden sind, auch Analogieen dazu in der Natur gesucht werden. Und so ist es auch hier wieder der Begriff des Wunders, der in seiner bisherigen Art und Weise nicht wird fortbestehen können. Was soll dann werden, mein lieber Freund? Ich werde diese Zeit nicht mehr erleben, sondern kann mich ruhig schlafen legen. Aber Sie, mein Freund und Ihre Altersgenossen, so viele deren mit uns gleichen Sinnes sind, was gedenken Sie zu thun? Wollt ihr euch dennoch hinter diesen Außenwerken verschanzen und euch von der Wissenschaft blockieren lassen? Das Bombardement des Spottes, welches dann auch von Zeit zu Zeit erneuert werden wird, will ich für nichts rechnen; denn das wird auch euch, wenn ihr nur Entsagung genug habt, wenig schaden. Aber die Blockade! die gänzliche Aushungerung von aller Wissenschaft, die dann, notgedrungen von euch, eben weil ihr euch so verschanzt, die Fahne des Unglaubens aufstecken muß! Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehen; das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben? Viele freilich werden es so machen; die Anstalten dazu werden schon stark genug getroffen, und der Boden hebt sich schon unter unseren Füßen, wo diese düsteren Larven auskriechen wollen, von enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung außerhalb jener Umschanzungen eines alten Buchstaben für satanisch erklären. Aber diese können wohl nicht ausersehen sein zu Hütern des heiligen Grabes, und ich kann mir Sie und unsere gemeinschaftlichen Freunde und deren Schüler und Nachfolger nicht unter ihrer Zahl denken. Soll ich, wenn einmal jener Streit zwischen der freien unabhängigen Wissenschaft und unserer Glaubenslehre ungeschlichtet bleiben müßte, noch ein paar Auswege nicht sowohl vorschlagen, als vielmehr nur vorlegen; denn betreten sind sie schon genug. Versucht es, ob ihr euch dessen, was uns bisher das eigentliche Christentum gewesen ist,

des Glaubens an eine göttliche Offenbarung in der Person Jesu, aus welcher alle immer aufs neue ein kräftiges himmlisches Leben schöpfen können und sollen, entschlagen könnt und euch den Jesum gefallen lassen, der schon seit geraumer Zeit mit allen Ehren bald als Weiser von Nazareth, bald als simpler Landrabbiner umgeht und zwar die neue Synagoge, die sich so wunderbarerweise zur christlichen Kirche erweitert hat, fast ohne es zu wollen, gestiftet und das Zentrum ihrer Lehre, den Glauben an ihn selbst, hinter dem doch nichts ist als die Fantasmagorieen, die sich mittelst geistiger Hohlspiegel bewirken lassen, leider gewissermaßen geduldet, aber doch für seine Zeit gar schöne Sachen gesagt hat, die man immer noch als Motto gebrauchen kann, um unsere heilsamen und vornehmen Gedanken daran zu knüpfen. Wollt ihr euern Glauben an ihn hierauf beschränken, daß ihr euch mit einspannt, um ihn noch länger bei Ehren zu halten und, da es um eine neue Zentralfigur und ein neues Spruchbuch immer eine mißliche Sache ist, das Geschäft der Volksbildung und Ethisierung noch länger an diesem Faden fortzuleiten: so werdet ihr immer, wenn jene Tage hereinbrechen, mehr Entschuldigung haben als jetzt. Und solches Einlenken fängt schon an auch auf geschichtlichem Wege leicht genug gemacht zu werden. Oder werden nicht die Ebioniten schon laut genug gerühmt als die echten Christen, die sich von der sentimentalen Mystik des Johannes und der dialektischen des Paulus glücklicherweise entfernt gehalten haben? Indessen es giebt noch einen anderen Ausweg, der freilich, was das Geschichtliche betrifft, eben nicht weit von jenem abgeht, aber er ist viel höher angelegt und so stattlich, daß man von da aus auf jenen ebenso sehr als auf die bisherige Heerstraße mit einem höheren Bewußtsein herabschauen kann. Das ist eben der, lieber Freund, auf dem ich auch gesehen worden sein soll, es ist aber nur mein Gespenst gewesen, mein Doppelgänger; ich meine die spekulative Theologie. Die großartigen Sätze, auf die es uns hier vorzüglich ankommt, daß göttliche und menschliche Natur an sich gar nicht getrennt sind, daß die göttliche Natur die Wahrheit der menschlichen Natur ist und die menschliche Natur die Wirklichkeit der göttlichen Natur, verhalten sich zu den Fundamenten jener Behandlungsweise ohngefähr wie der philosophische Tiefsinn zu der Sprichwörterklugheit des gemeinsten Lebens; und wenn ich lese, daß in der Person Jesu

Christi diese Einheit Gottes mit dem Menschen offenbar und wirklich ist als ein Geschehensein: so denke ich, das kann ein schöner und wahrer Ausdruck sein für unseren Glauben. Wenn ich dann aber lese, daß diese Wahrheit ihre Gewißheit hat in dem Begriff der Idee Gottes und des Menschen oder im Wissen: so lasse ich der Tiefsinnigkeit der Spekulation volle Gerechtigkeit widerfahren, aber ich bleibe immer wieder dabei, daß ich sie nicht anerkennen kann als den Grund der Gewißheit meines Glaubens an jene Wahrheit. Sodaß, wenn die beiden ersten Sätze in der That meine Philosophie darstellten, was ich aber gar nicht etwa gesagt haben will, so wäre der dritte Satz höchstens eine Formel, welche aussagt, wie sich diese Philosophie mit jenem Glauben verträgt. Niemals aber werde ich mich dazu bekennen können, daß mein Glaube an Christum von dem Wissen oder der Philosophie her sei, sei es nun diese oder irgendeine andere. Und wenn ich mir nun die immer mehr herannahende Krisis denke und stelle mir vor, wenn ich nicht wollte alle Wissenschaft aus meinem Lebensgebiet ausschließen, müßte ich dann notwendig zwischen einem von beiden wählen, entweder die Entstehung des Christentums mit in die unendliche Sammlung der gemeinen Erfahrung hineinzuwerfen, welche sich selbst der Wissenschaft als rohen Stoff hingiebt, auf daß sie daran ergehen lasse was recht ist, so sie es anders der Mühe wert hält, diesen Gegenstand aus der ganzen Masse besonders herauszuheben, oder meinen Glauben von der Spekulation zu Lehen zu nehmen, welche ihn dann auch verfechten mag gegen die Naturwissenschaft, der sie ja ebenfalls die Regel giebt und sie ihrer allgemeinen Konstruktion unterwirft: so wüßte ich wahrlich nicht, zu welchem von beiden ich greifen wollte. Für mich allein würde ich gleich das letzte wählen, wiewohl ich freilich auch fürchte, die beste Freudigkeit würde mir doch verloren gehen, wenn ich mir nun nähere Rechenschaft darüber geben sollte, wie denn nun jene Wahrheit von der absoluten Kindschaft Gottes in der Person Jesu ihre Gewißheit im Wissen habe, und es ahnt mir, daß dabei für die geschichtliche Person des Erlösers doch nicht viel mehr übrig bliebe als bei jener ebionitischen Ansicht auch herauskommt. Aber wenn ich mich in der Gemeinde betrachte und vorzüglich als Lehrer: so werde ich auf die entschiedenste Weise von dieser Seite fort und auf die entgegengesetzte hinübergezogen. Der Begriff der Idee

Gottes und des Menschen: das ist freilich ein köstliches Kleinod, aber nur wenige können es besitzen, und ein solcher Privilegierter will ich nicht sein in der Gemeine, daß ich unter Tausenden den Grund des Glaubens allein habe. Hier kann mir nur wohl sein in der völligen Gleichheit, in dem Bewußtsein, daß wir alle auf dieselbe Weise von dem einen nehmen und dasselbe an ihm haben. Und als Wortführer und Lehrer in der Gemeine könnte ich doch unmöglich mir die Aufgabe stellen, alt und jung ohne Unterschied den Begriff der Idee Gottes und des Menschen beizubringen; und so wäre in Ansehung auch der gemeinsamen Angelegenheit selbst eine Kluft befestigt zwischen mir und den übrigen, die nicht zu übersteigen wäre. Ich müßte ihren Glauben als einen grundlosen in Anspruch nehmen und könnte ihn auch nur als einen solchen stärken und befestigen wollen. Kurz, die spekulative Theologie bedroht uns mit einem den Äußerungen Christi, welcher will, sie sollen alle von Gott gelehrt sein, gar nicht gemäßen Gegensatz esoterischer und exoterischer Lehre; die Wissenden haben allein den Grund des Glaubens, die Nichtwissenden haben nur den Glauben und erhalten ihn daher wohl nur auf dem Wege der Überlieferung. Läßt hingegen jene ebionitische Ansicht nur wenig von Christo übrig: so ist doch dieses wenige allen gleich zugänglich und erreichbar, und wir bleiben dabei bewahrt vor jeder immer doch ins Römische hinüberspielenden Hierarchie der Spekulation. Das eine ist ebenso wenig als das andere unser Weg. Wenn die Reformation, aus deren ersten Anfängen unsere Kirche hervorgegangen ist, nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, sodaß jener nicht diese hindert und diese nicht jenen ausschließt: so leistet sie den Bedürfnissen unserer Zeit nicht Genüge, und wir bedürfen noch einer anderen, wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge. Meine feste Überzeugung aber ist, der Grund zu diesem Vertrage sei schon damals gelegt, und es thue nur not, daß wir zum bestimmteren Bewußtsein der Aufgabe kommen, um sie auch zu lösen. Am ersten fehlt es nicht: gemahnt ist jeder genug, und zwiefach aufgefordert, zur Lösung etwas beizutragen, ist jeder, der an beiden zugleich, am Bau der Kirche und am Bau der Wissenschaft, irgendeinen thätigen Anteil nimmt.

Dies, mein lieber Freund, ist ganz vorzüglich der Standpunkt meiner Glaubenslehre. Wie ich fest davon überzeugt bin, so glaubte ich es auch darstellen zu müssen nach bestem Vermögen, daß jedes Dogma, welches wirklich ein Element unseres christlichen Bewußtseins repräsentiert, auch so gefaßt werden kann, daß es uns unverwickelt läßt mit der Wissenschaft. Dies war nun auch besonders meine Aufgabe bei Bearbeitung der Lehren von der Schöpfung und Erhaltung, auf welche letztere sich hernach gerade in dieser Hinsicht meine Darstellung der Wunder bezieht und so auch des Wunders aller Wunder, nämlich der Erscheinung des Erlösers. Selbst diese hoffe ich, und zwar ohne Nachteil des Glaubens, so gestellt zu haben, daß die Wissenschaft uns nicht den Krieg zu erklären braucht. Muß sie die Möglichkeit zugeben, daß noch jetzt Materie sich balle und im unendlichen Raume zu rotieren beginne: so mag sie auch zugeben, es gebe eine Erscheinung im Gebiet des geistigen Lebens, die wir ebenso nur als eine neue Schöpfung, als reinen Anfang einer höheren geistigen Lebensentwickelung erklären können. Haben wir nicht nötig innerhalb des Thatsächlichen bestimmte Grenzen zu ziehen zwischen Natürlichem und absolut Übernatürlichem; und ich kann nicht einsehen, daß uns etwas dazu nötigte: nun so können wir der Wissenschaft auch frei lassen, alle uns interessierenden Thatsachen in ihren Tiegel zu nehmen und zu sehen, was für Analogieen sie dazu findet. Sie sehen, lieber Freund, dies ließ sich nicht bequemer entwickeln als in der Ordnung, der ich wirklich gefolgt bin und die ich aus demselben Grunde auch jetzt beibehalte; und Sie werden mir auch gern zugeben, daß es mir nicht hätte gemütlich sein können, nachdem ich schon in der Darstellung des eigentlich Christlichen begriffen gewesen wäre, hernach noch diese Gegenstände auf eine solche Weise zu behandeln. Ich will mein Werk nicht rühmen, auch nicht behaupten, daß jeder es gerade so machen müsse; Sie wissen, daß ich darauf niemals erpicht gewesen bin; aber das glaube ich sagen zu können, wer heutzutage unsere Glaubenslehre bearbeitet und es nicht in diesem Sinne thut, der läßt entweder alles beim alten, sodaß er eigentlich nichts thut und der Herr ihn nicht wachend findet, wenn er kommt, oder er führt uns auf einen von jenen beiden bedenklichen Abwegen.

Aber wir werden es nicht mit der Naturwissenschaft und Welt-

kunde allein zu thun haben, sondern es droht uns von der Geschichtsforschung und von der Kritik, die wir doch beide auch in unserem Geschäft selbst nicht entbehren können, die gleiche Gefahr. Wissen Sie schon, was der letzte Ausspruch sein wird über den Pentateuch und den alttestamentlichen Kanon überhaupt? Hoffen Sie, daß die bisherige Behandlung der messianischen Weissagungen und nun gar der Vorbilder noch lange Zeit Glauben finden wird unter denen, in welchen sich eine gesunde und lebendige Anschauung geschichtlicher Dinge gebildet hat? Wenn ich die Zeichen der Zeit recht verstehe, kann ich es nicht glauben. Einige unserer Theologen, der würdige Steudel an der Spitze, thun zwar redlich das ihrige; aber ich fürchte, daß mit feinen Distinktionen nicht viel auszurichten sein wird in der Sache; und auch unser Freund Sack, der diesem Gegenstande einen so großen Raum gegönnt hat in seiner Apologetik, und ihn mit so vieler Liebe und Treue bearbeitet, wird doch, fürchte ich, nicht für gar lange Zeit gearbeitet haben. Der Glaube an eine bis zu einem gewissen Zeitpunkte fortgesetzte besondere Eingebung oder Offenbarung Gottes in dem jüdischen Volk ist schon bei dem gegenwärtigen Stande der Untersuchungen über die jüdische Geschichte so wenig jedem zuzumuten, und es ist mir so wenig wahrscheinlich, daß er am Schluß dieser Untersuchungen mehr Stützen werde bekommen haben, daß es mir sehr wesentlich schien, auf das bestimmteste auszusprechen, wie ich es ebenso deutlich einsehe als lebendig fühle, daß der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo von jenem Glauben auf keine Weise irgend abhängig ist. Wenn unsere Glaubenslehre eine Sammlung oder ein System von Entscheidungen sein sollte über alle wahrhafte oder angebliche Offenbarungsthatsachen, dann müßte sie freilich auch hierüber etwas entscheiden; da sie aber doch nur Rechenschaft geben soll von dem christlichen Glauben an und für sich, so müssen wir uns auch diese Last nicht auflegen. Das Bedürfnis muß doch immer von innen entstehen, und wir brauchen dazu kein prophetisches Wehe; und ich glaube, der soll noch kommen, der sich zur richtigen Beantwortung der Frage: Wo aber soll ich hingehen? ursprünglich durch das Studium der alttestamentlichen Weissagungen hätte leiten lassen. Ja, ich will noch mehr sagen als, so viel ich mich erinnere, irgendwo in meiner Glaubenslehre

steht, nicht einmal einen Juden der damaligen Zeit, der auf dem Wege gewesen wäre zu glauben, würde ein bestimmter Verdacht, daß jene Weissagungen auf Jesum nicht passen, vom Glauben zurückgehalten haben. Diese Überzeugung, daß das lebendige Christentum in seinem Fortgange gar keines Stützpunktes aus dem Judentum bedürfe, ist in mir so alt als mein religiöses Bewußtsein überhaupt. Für ein freudiges Werk kann ich dieses Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, niemals erklären, und es thut mir leid, daß sich noch immer so viel würdige Männer damit abquälen. Eben deshalb kann ich aber auch nicht umhin, zu vermuten, daß immer etwas Falsches mit dabei zugrunde liegt, und daß es wenigstens einem Mangel an frischer Zuversicht zu der inneren Kraft des Christentums zuzuschreiben ist, wenn man auf diese äußeren Beweise einen großen Wert legt. Oft jedoch ist diese Theorie auch nur ein Zweig einer allgemeinen Anhänglichkeit an das unvollkommene Wesen und die dürftigen Elemente des Alten Bundes, der wir uns billig entschlagen sollten, wir, die wir im Besitz des vollkommeneren sind. Und ich glaube, sie wird uns auch nicht sehr zum Vorteil gereichen in jener bevorstehenden Krisis. Für mich wenigstens hat es keine volle Wahrheit, was unser Freund in seiner Apologetik sagt, daß das prophetische Wort auch jetzt noch, und für den Christen, der mitten im Glauben steht, eine unerschöpfliche Quelle von Belehrung und Erkenntnis sei. Ich fürchte, je mehr wir uns, statt die reichen Gruben des Neuen Bundes recht zu bearbeiten, an das Alte halten, um desto ärger wird die Spaltung werden zwischen der Frömmigkeit und der Wissenschaft. Darum glaubte ich auch, es sei meine Pflicht, ganz gerade herauszugehen mit meiner Ansicht, nicht nur von dem Wert der Weissagungen für den Glauben, sondern auch von dem Verhältnis der alttestamentlichen Offenbarung zu der in Christo, und was so genau damit zusammenhängt, von der Einheit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Kirche.

Und, um auch dieses gleich dazu zu nehmen, was wird uns die Kritik noch bringen inbezug auf unseren neutestamentischen Kanon? Wehren wollen Sie ihr gewiß ebenso wenig als ich. Wer wollte sich auch nicht freuen, daß die sonst zerstreuten Andeutungen über den Charakter unseres Johanneischen Evangeliums

einmal in der tüchtigen Gestalt einer kritischen Hypothese hervorgetreten sind? Dieses nun konnte wohl keinen andern Ausgang nehmen. Aber was meinen Sie, wie lange es dauern wird, bis allgemein anerkannt wird, was Herr D. Schulze über den Matthäus freilich nur gar zu kurz vorgetragen hat, was sich aber gewiß in größerer Ausführlichkeit noch viel überzeugender darlegen läßt? Und sollten wir nicht auch mit mehreren Briefen auf die Zweifel, welche früher darüber in der Kirche obgewaltet, zurückkommen? Wesentliches können wir nicht dabei verlieren; Christus bleibt derselbe und der Glaube an ihn bleibt derselbe; aber mit unserer Lehre vom Kanon und von der Inspiration, als einer besonderen Wirkung des Geistes inbezug auf den Kanon, werden wir uns doch wohl besinnen müssen, daß wir nichts hineinbringen, was mit allgemein anerkannten Resultaten einer historischen Forschung streitet. Es wird immer sehr schwierig sein, den Grundsatz aufzustellen, alles, was in den heiligen Schriften enthalten ist, sei göttliche Lehre, und dabei nicht bestimmen zu können, welches diese heiligen Schriften sind, und welches die Grenze zwischen ihnen und anderen. — Doch dies könnte mich noch weiter abführen von meiner eigentlichen Rechenschaft; ich wollte nur bemerklich machen, wie auch die Stellung sowohl als die Behandlung der Lehre von der Schrift — von welcher es mich übrigens wundert, daß ich ihretwegen nicht stärker bin angefochten und der Annäherung an den Katholicismus beschuldigt worden, und daß auch sie unseres Delbrücks Herz nicht um ein Weniges erweicht hat gegen mich — ganz auf demselben Grundsatz beruht, die Glaubenslehre nicht zu gestalten, als ob es nur darauf ankäme, in einer fortlaufenden Überlieferung alles Bisherige möglichst zu erhalten und weiterzugeben, sondern in Momenten wie dieser mit vorherrschender Berücksichtigung der, wie mir scheint, unvermeidlichen nächsten Zukunft. Freilich nicht, um irgendetwas zum Wesen des evangelischen Christentums Gehöriges preiszugeben oder auch nur zu verstecken; aber um beizeiten uns alles dessen zu entledigen, was offenbar nur Nebenwerk ist und auf Voraussetzungen beruht, die nicht mehr gelten können, damit wir uns nicht in einen unnützen Streit verwickeln, in welchem hernach viele leicht die Hoffnung aufgeben möchten, auch das Wesen erhalten zu können. Sie sehen, dieser Punkt hängt nicht

mehr so unmittelbar mit meiner Grille zusammen wie der erste, sondern so viel nur will ich in dieser Beziehung sagen, daß ich nicht etwa, auch wenn ich mit dem zweiten Hauptteil hätte anfangen wollen, die Lehre von der Schrift, als von dem eigentlichen Grunde des Glaubens, hätte voranschicken können.

Nehmen Sie nun alles zusammen, so hoffe ich, Sie werden meine Grille nicht so ganz verwerflich finden, sondern mich loben, daß ich sie so glücklich durchgesetzt. Aber mit meiner Unfähigkeit, fürchte ich, werde ich einen schweren Stand bei Ihnen haben. Ich habe nämlich etwas sehr gern erreichen wollen in meiner Glaubenslehre, habe es aber nur sehr unvollkommen vermocht, und fürchte, ich würde es noch weit weniger vermocht haben, wenn ich die andere Stellung gewählt hätte. Nun fürchte ich nicht etwa Ihre Strenge darüber, ob ich nicht gekonnt habe, was ich wollte, sondern vielmehr, daß Sie nicht sehr mißbilligen werden, daß ich es überhaupt gewollt, und mich mit dem schlechten Troste entlassen, das Mißlingen sei nur eine gerechte und unvermeidliche Strafe für das schlechte Vorhaben. Wenigstens bin ich meiner Sache nicht sicher mit Ihnen; denn wir haben den Gegenstand lange nicht besprochen.

Darüber besorge ich keinen Zwiespalt unter uns, daß es weder christlich ist noch heilsam, die sogenannten Rationalisten, wenn auch freundlich und mit guter Art, aus unserer Kirchengemeinschaft herauszunötigen; und es ist schmerzlich, wenn Männer von mildem Charakter und wohlbegründetem Ansehen das wahre Interesse der Kirche so weit verkennen, daß sie sich in einen solchen Angriffskrieg hineinziehen lassen. Tritt nun eine einseitige Tendenz so stark hervor, als hierbei geschehen ist: so ist es meine, ich weiß nicht, soll ich sagen Art oder Unart, daß ich aus natürlicher Furcht, das Schifflein, in dem wir alle fahren, möchte umschlagen, so stark, als es bei meinem geringen Gewichte möglich ist, auf die entgegengesetzte Seite trete. Und da genügt mir nun nicht nur irgendwie zu erklären, wie bereitwillig ich meinerseits bin, die würdigen Männer, die man so nennt, in unserer Kirchengemeinschaft zu behalten: sondern ich möchte auch gern zeigen, daß sie mit ihrem guten Rechte darin sein und bleiben können. Mein Versuch, das Häretische zu konstruieren und zu beschränken, sowie die bestimmte Unterscheidung des Heterodoxen vom Häretischen —

ein Gegenstand, der fast ganz vernachlässigt zu werden pflegt, fast als ob er durch die völlig veraltete Untersuchung über die Fundamentalartikel schon abgemacht wäre — und außerdem noch manches andere anderwärts Gesagte, alles dieses hat dieselbe Abzweckung. Aber ich wollte nicht nur im allgemeinen recht viel Raum machen innerhalb des Kirchlichen im Gegensatz gegen beide Parteien, die jede von ihrem Brennpunkt aus ihn immer mehr zu verengern suchen, so daß wirklich Gefahr entsteht, daß er sich doch teile; sondern meine Absicht war, auch im einzelnen so viel möglich an allen Hauptpunkten nachzuweisen, nicht nur wie viel Raum noch sei zwischen den kirchlichen Thesen und den ihnen gegenüberstehenden häretischen, sondern auch wie viel freundliche Zusammenstimmung das innerhalb dieses Raumes dem Orthodoxen und Heterodoxen Gemeinsame noch zulasse. Je mehr wir uns in dieser Stellung halten, desto leichter wird sich dann der Wahrheit nach ermitteln lassen, wie viel eigentlich Streit sei um die Gesinnung, die jetzt von beiden Seiten oft ziemlich voreilig, wie mir scheint, angefochten zu werden pflegt. Dies ist mir aber nicht nach Wunsch gelungen, und ich sehe schon deutlich genug, der Fehler liegt schon in der Einleitung. Ich habe schon dort, wo es nur darauf ankam, das Charakteristische des Christentums in dem Zentralbeziehungspunkte desselben aufzuzeigen, den Begriff der Erlösung viel enger zusammengezogen als nötig gewesen wäre, so daß fast nur die strengere Ansicht davon übrig bleibt. Der Heidelberger Katechismus, der so unmittelbar von dem christlichen Grundgefühl ausgeht, hat mich zu fest gehalten in den Banden seiner fünfzehnten Frage, und was folgt. Doch ich sollte mich fast scheuen, dies zu sagen; denn da ich vorzüglich jener Darstellung wegen beschuldigt worden bin, daß es mir nur um einen idealen Christus zu thun sei: so könnte es am Ende geschehen, daß auch der gute Katechismus wegen seiner konstruktiven Frage: Was für einen Mittler und Erlöser müssen wir dann suchen? noch nachträglich mit mir zugleich für einen Gnostiker erkärt würde. Nun bin ich aber überzeugt, wenn ich auch in der Einleitung die Klippe glücklich vermieden hätte, und dafür wird denn die zweite Ausgabe zu sorgen haben: so würde ich doch in denselben Fehler verfallen sein, wenn die Darstellung selbst gleich mit diesem Mittelpunkte begonnen hätte; und so hoffe ich denn

nur, indem ich auch für die zweite Ausgabe die bisherige Ordnung beibehalte, mich meinem Ziel in dieser Hinsicht etwas mehr zu nähern.

Doch vielleicht lächeln Sie über meine ganze Herzenserleichterung, wie gutwillig ich damit meinen Kritikern und sogenannten Gegnern ins Garn laufe. Allein wenn auch einige von ihnen nun sagen, es müsse wohl um den einzigen Vorzug, den sie meinem Buche noch zugestanden, nämlich eine Art von systematischem Zusammenhange, auch nicht sonderlich stehen, wenn es mir an und für sich so gleichgültig wäre, auch das Hinterste zum Vordersten zu machen: so mag es drum sein! Gedichte liebe ich freilich nicht, die man beliebig bei jeder Zeile anfangen kann und dann vorwärts oder rückwärts gehen, mögen sie nun griechisch sein oder deutsch; und bei philosophischen Systemen würde ich solche Veränderungen in den Gliedern und Rotten der Sätze auch nicht für thunlich halten, so weit ich als Dilettant darüber urteilen kann. Aber eine Dogmatik wird niemals ein Gedicht, wenn sie auch in ihrem Urheber noch so wenig Wahrheit hat; und ein philosophisches System soll sie auch nicht sein, und wenn auch ihr Verfasser übrigens noch so philosophisch ist. Darum kann es nicht nur mit ihr eine andere Bewandtnis haben, sondern ich könnte so keck werden zu behaupten, daß es ein Vorzug einer Dogmatik sei, wenn sie eine solche Umstellung verträgt. Denn es ist ein Zeichen, daß sie sich in ihren Schranken hält und nichts sein will als eine bequeme und geschickte, somit auch den Beweis der Vollständigkeit in sich tragende Anordnung dessen, was an und für sich doch gleichzeitig gegeben ist und wechselseitig durch einander bedingt. Hat man dann nur den rechten Punkt getroffen, so muß es gleichgültig sein, ob man sich zuerst nach dieser oder zuerst nach jener Seite hin bewegt. Und wahrlich, ich will lieber jenen ganzen Ruhm verlieren, als so damit mißverstanden werden, als ob ich das Kunststück hätte machen wollen, das Christentum irgendwoher zu deduzieren! Das erste Mal wäre es doch gewiß, daß so etwas jemandem gelänge ganz gegen seinen eigenen Willen! Giebt es auch wohl eine Phrase, die weniger das Wesentliche meiner Bemühung ausdrückte, als die, ich deduziere das Christentum aus dem Abhängigkeitsgefühl? Wörter sind freilich willkürlichen Gebrauchs; aber wenigstens müßte

man dann sagen, ich deduziere alle Religionen daraus. Will man den Sprachgebrauch auf dieselbe Weise fortsetzen, so müßte man sagen, ich deduziere das Christentum aus dem Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, welches allerdings eine besondere Form des Abhängigkeitsgefühls ist. Nennt man aber das wohl sonst in anderen Fällen Deduzieren, wenn ich sage, vermöge der Lebendigkeit dieses Gefühls entstand das Christentum, als Christus erschienen war und in seiner Herrlichkeit und Kraft erkannt wurde? Ebenso durchaus unpassend ist der Tzschirnerische Ausdruck; das ästhetische Prinzip, unter welchem ich, gewiß mir höchst unerwartet, mit Herrn v. Chateaubriand, aber dann auch wieder, gewiß Herrn Schelling sehr unerwartet, mit der Schellingschen Philosophie zusammengeworfen werde. Meine systematische Kunst, wenn ich mich einer rühmen kann in der Dogmatik, hängt aber mit Prinzipien und Deduktionen in diesem Sinne gar nicht zusammen, sondern ist nur ganz einfach das Geschick, solche Teilungsformeln aufzufinden, daß man dadurch eine Überzeugung von der Vollständigkeit der Darstellung gewinnt, und daß man, wenn nicht unmittelbar, doch mittelbar von jedem dogmatischen Satz auf das durch ihn repräsentierte unmittelbare Selbstbewußtsein zurückgeführt wird. Wer mehr dahinter sucht, darf seinen Regreß nicht an mich nehmen, wenn er es nicht findet, sondern an irgendeinen meiner allzu gütigen Gegner.

Wundern Sie sich nicht, lieber Freund, daß ich noch eine solche Nachrede mache über diesen Gegenstand; denn er ist zugleich eine Vorrede. Ich habe nämlich ernstlich beratschlagt, ob es nicht schon jetzt bei der zweiten Ausgabe meines Buches Zeit sei zu einer andern Umarbeitung desselben inbezug auf seine Gestaltung. Ich meine nämlich die in dem Buche selbst schon dadurch angedeutete und gleichsam verheißene, daß die beiden Formen dogmatischer Sätze, die, welche Eigenschaften Gottes, und die, welche Beschaffenheiten der Welt aussagen, nur Nebenformen genannt werden. Denn wenn es wahr ist, daß sie nichts aussagen, was nicht seinem wesentlichen Gehalte nach schon in Sätzen, welche die Grundform an sich tragen, enthalten sei, so können jene beiden anderen ja gemißt werden. Und das ist auch in der That meine Überzeugung, womit denn auch die zusammenhängt, daß unsere Glaubenslehre einmal lernen wird, sich ohne sie zu behelfen.

Wenn einer nun in seiner Laufbahn so weit vorgerückt ist als ich: was ist natürlicher, als, wenn er deutlich sieht, wie sein Werk in der letzten Vollendung sich gestalten müßte, daß er suche, ihm diese baldmöglichst selbst zu geben? Allein bei näherer Überlegung fand ich, daß dies jetzt versuchen nur eine in der Eigenliebe gegründete, dem Werke selbst aber in seiner Wirkung schädliche Übereilung sein würde, und daß ich aus derselben Überzeugung, die mich das letzte Mal davon abhielt, auch jetzt diesen Gedanken gar nicht erst würde wieder aufgenommen haben, wenn ich nicht durch die gegen mich gerichtete Polemik in Versuchung gebracht worden wäre.

Nämlich Herr Professor Baur hat doch in dem Verhältnis, welches ich zwischen diesen drei Formen aufgestellt, einen Hauptbeweis gefunden für das, was er meinen Gnosticismus nennt, daß es nämlich für mich nur einen idealen Christus gebe, auf den geschichtlichen mir selbst aber wenig oder gar nichts ankomme. Ich möchte wohl wissen, wie viel oder wie wenig ich Ihrer Meinung nach Schuld habe an diesem Mißverständnis! Es beruht nämlich, ostensibel wenigstens, lediglich darauf, daß ich bei Einführung dieser Formen*) gesagt habe, daß, ohnerachtet die beiden letzten Formen, streng genommen, eigentlich überflüssig wären, doch einem Lehrgebäude, welches sie übergehen wollte, die rechte geschichtliche Haltung und also sein kirchlicher Charakter fehlen würde. Nun sind zwar diese beiden Ausdrücke, außer dem Zusammenhang angehört, unbestimmt und dunkel; aber ist nicht der letzte deutlich genug durch das bald anfangs Gesagte über den Unterschied zwischen einer Dogmatik, welche öffentliche Lehre vorzutragen hat, und einem System von wenn auch dem Geiste nach christlichen Privatüberzeugungen? Oder war es einem aufmerksamen Leser zu viel zugemutet, gerade hier, wo der Schematismus der Dogmatik aufgestellt werden soll, an jene näheren Bestimmungen dessen, was zur Dogmatik gehöre, zurückzudenken? Und wird der Ausdruck geschichtliche Haltung nicht teils durch den Zusammenhang deutlich, in den er mit dem andern gesetzt ist, teils durch die unmittelbar**) vorhergehende Anführung, alle

*) Glaubenslehre, § 34, 3. (§ 30, 3, zweite Ausgabe.)
**) § 34, 2. (§ 30, 3.)

christlichen Glaubenslehren enthielten Sätze von diesen drei Formen? Und wenn hier steht ein Lehrgebäude, setzt nicht der Zusammenhang außer allen Zweifel, daß hier keineswegs von der christlichen Glaubenslehre im allgemeinen die Rede ist, sondern von einer möglichen Anordnung derselben? Bin ich also irgend schuld an der Verwechselung zwischen der geschichtlichen Haltung eines Buches und dem geschichtlichen Charakter der christlichen Glaubenslehre selbst? Und ist es mir zuzurechnen, daß das Programm geschichtliche Haltung durch fundamentum historicum übersetzt, und nun schließt, wenn also die Glaubenslehre vollständig sein könnte ohne Sätze von jenen beiden Formen, so würde sie auch vollständig sein ohne das geschichtliche Fundament, und das heißt wieder ohne den geschichtlichen Christus? ohne irgend daran zu denken, daß ich gerade heraussage, es könne in Sätzen von diesen beiden Formen nichts vorhanden sein, was nicht schon in der Vollständigkeit der ersten Form enthalten wäre! Wo haben also andere Glaubenslehren den historischen Christus, daß meine ihn nicht auch notwendig haben müßte?

Doch Sie haben mich gewiß längst losgesprochen wegen dieses fast unbegreiflichen Mißverständnisses; aber doch werden Sie es mir verzeihen, daß, da es sich, wie es scheint, in der ganzen Tübinger Schule festgesetzt hat, ich nicht wenig Lust bekam, ihm auf jenem Wege entgegenzutreten und zu zeigen, daß, wenn auch alle Glaubenssätze in der ersten Form blieben, der historische Christus darin doch so fest und vollständig sein würde als irgendwo. Ja, es wäre unstreitig keine kleine Befriedigung für mich, die Dogmatik ganz abgeschlossen in der Eigentümlichkeit, wie sie sich in mir gebildet hat, darzustellen. Auf ähnliche Weise wie Herr Professor Baur reizt mich zu dieser Vorstellung auch Herr Dr. Röhr, indem er mir zu verstehen giebt, die beiden untergeordneten Formen machten sich in meiner Bearbeitung viel breiter, als dem Werte, den ich ihnen beilege, gemäß sei; und hinter diesem Vorwurf scheint freilich der Verdacht zu lauern, als ob ich ohne diese Formen, ohnerachtet ich sie für entbehrlich erkläre, doch manches Lehrstück entweder gar nicht oder doch nicht auf die gehörige Weise hätte zur Darstellung bringen können. Aber auch diese Stimme, wie sehr sie auch zu beachten ist, vermochte es nicht über mich, diese Veränderung zu übereilen, sondern ich kam

doch wieder auf dasselbe zurück, was ich schon dort gesagt habe; es ist damit noch bei weitem zu früh, und ich könnte es nur auf die Gefahr thun, daß mein Buch in dieser Form ein bloßes Privatbuch würde, ein Kabinettsstück gleichsam in der theologischen Litteratur, an dem sich manche erbauen und manche belehren würden, das aber auf den öffentlichen Vortrag der christlichen Lehren gar keinen Einfluß ausüben könnte, da für diese die rechten Anknüpfungspunkte fehlen würden; und damit würde denn ein großer Teil von dem, was ich gern erreichen möchte, unerreichbar gemacht. Nächstdem finden sich aber auch eine große Menge von den dogmatischen Ausdrücken, gegen die ich am lebhaftesten protestiere, in den Sätzen der zweiten und dritten Form, und ich glaube, es ist eben deshalb unerläßlich, die Polemik fürs erste immer noch in derselben Form zu führen. Denn nur eine dialektische d. h. von dem Bestehenden ausgehende und es an Zugestandenem prüfende Polemik, welche sich zugleich durch die That darüber ausweiset, daß sie den christlichen Glaubensgehalt der Sätze unerschüttert läßt, und zugleich uns sicher stellt, daß sie uns unter kein anderes philosophisches System gefangennimmt, welche Sicherstellung und Ausweisung in der vollständigen Durchführung der ersten Form notwendig von selbst liegen muß, nur eine solche kann gründlich helfen gegen allen unserer Disziplin noch anklebenden scholastischen Wust, von dem wir uns nicht bald genug befreien können. Die bloße Simplifikationsmethode, die man schon vor geraumer Zeit eingeschlagen hat, konnte sich wohl auf die Länge nicht bewähren. Denn von scharf geschnittenen oder gespaltenen Vorstellungen sich zu unbestimmten und verwaschenen hinwenden, damit konnten beide Teile, die hier zu sprechen haben, nicht zufrieden sein. Der wissenschaftliche Geist konnte keinen Fortschritt darin finden, sondern nur ein Zeichen von ratloser Ermüdung an dem Gegenstande; der fromme Sinn, wie gern er sich auch immer eines abgestorbenen Buchstaben entledigt, mußte doch bald inne werden, daß so weitschichtige Formeln nicht aus seinem Bedürfnis, sich auszusprechen, könnten hervorgegangen sein. Ist aber dieser gestillt durch Ausdrücke des Glaubens, wie die Grundform sie darbietet, welche nämlich überall auf das unmittelbare Selbstbewußtsein des Christen zurückgehen, dann kann jener über die einer

längst vergangenen Zeit angehörigen Formeln ergehen lassen was recht ist. Dieser Krieg nun wird noch nicht so bald ausgefochten sein; und so muß ich denn auch, um hierbei das Meinige aufs beste zu thun, der früher gewählten komplizierten Methode auch diesmal noch treu bleiben und, was ich gern noch selbst gethan hätte, einer späteren Zukunft überlassen. Wenn ich aber hätte alle Lehrstücke nach der Grundform behandeln und doch die antischolastische Polemik auf dieselbe Weise führen wollen, so hätte die Ausführlichkeit doch die gleiche bleiben müssen wie jetzt; die Unterabteilungen hätten sich in demselben Maß vervielfältigen müssen, als die Koordination weggefallen wäre; somit wären die Massen unbeholfener und das Auffassen schwieriger geworden, und das wäre auch kein Gewinn gewesen. Höchstens also werde ich im einzelnen hier und da nachhelfen können und auf die einfacheren Ausdrücke stärker und bestimmter hinweisen, bei denen wir werden stehen bleiben dürfen, wenn das Scholastische ganz wird abgethan sein. Nun gut, wenn es nicht anders sein soll! Ich freue mich wenigstens in der Überzeugung, daß ich die Gestalt einer freieren und lebendigeren Behandlungsweise unserer Glaubenslehre wenigstens von ferne gesehen habe. Und, Gott sei Dank, ich sehe auch den Weg zu diesem Ziele, wie ich ihn eben angedeutet habe, und hoffe das Beste sowohl von dem wissenschaftlichen Geiste der aufstrebenden Generation, der uns, wie sehr sich vielleicht auch die philosophischen Formen wieder der Scholastik nähern, wieder auf unserm Gebiet davon losmachen muß, als auch von dem Freiheitssinne ihrer Frömmigkeit, welche uns, wie sehr auch von einer andern Seite die Neigung, uns unter das Joch eines menschlichen Buchstaben zu beugen, wieder hervorbrechen möge, doch gewiß vor allen Eingriffen der Spekulation auf unser Gebiet sicher stellen wird.

Konnte ich mich also an so große Umarbeitungen meines Buches nicht wagen, liebster Freund: was bleibt mir übrig in der neuen Ausgabe zu leisten? Zweierlei habe ich mir vorzüglich vorgenommen; leider aber weiß ich nur von dem einen mit einiger Gewißheit, daß es mir gelingen wird, das andere hingegen will ich zwar versuchen, ich weiß aber nicht, mit welchem Erfolg. Lassen Sie mich bei dem letzten anfangen. Das ist die möglichste Abkürzung des Buches, über welches ich erschrecke, so oft ich es

darauf ansehe, wie unvermerkt und wider Willen es mir unter den Händen zu solcher Masse angeschwollen ist, fast als ob ich mich auf einmal umgewendet hätte, und statt der zu großen Kürze, die man mir bisweilen vorgeworfen, in Weitschweifigkeit geraten wäre. Wenn ich mein Buch mit andern ähnlichen von weit geringerem Umfange vergleiche, welchen üppigen Reichtum von besonders neuerer Litteratur enthalten diese, und welche Fülle von Berücksichtigungen einzelner Meinungen ausgezeichneter Männer! Wie muß ich mich also nicht eigentlich schämen, daß ich zu weit wenigerem — denn von diesen Zuthaten habe ich überall keinen Gebrauch gemacht — doch weit mehr Raum verbraucht habe? Darum möchte ich gern so viel als möglich zusammenziehen. Nur freilich, zwei Grenzen sind mir gesteckt, die ich nicht glaube ohne Nachteil überschreiten zu können. Das Buch muß wenigstens so durch sich selbst verständlich sein, wie jetzt. Lächeln Sie mir nur nicht zu, das sei herzlich wenig gesagt; ich meine auch nur so, daß nicht, damit das Gesagte deutlich werde, auf etwas außer dem Buche müsse verwiesen werden, weder Fremdes noch Eigenes. Natürlich nehme ich hierbei meine Encyklopädie aus, aber auch nur, was den Vorhof des Buches betrifft; auf diese würde ich mich ebenso zu berufen haben in jedem theologischen Lehrbuche, das ich noch schreiben könnte. Sonst aber, und wenn man eine so genaue Zusammengehörigkeit abrechnet, muß das doch seine Grenzen haben, daß alle Schriften eines Verfassers als ein Ganzes anzusehen sind, und daß jedes Werk nur ein einzelnes Auge ist in dem Zweige der Litteratur, dem es angehört. Dies ist eine vortreffliche Regel für die Leser, zumal wenn sie es dahin bringen wollen, den Schriftsteller besser zu verstehen, als er sich selbst; aber der Schriftsteller muß, was er als ein Ganzes giebt, auch möglichst in sich selbst beschlossen darstellen. Nächstdem aber müßte es doch auch dabei bleiben, wenn nicht auch der ganze Vortrag sollte umgegossen werden, daß sich die Ausführungen von den Paragraphen selbst auch in der Sprache bestimmt unterscheiden. Diese Schreibart hat, auch abgesehen von ihrem Zusammenhang mit unseren akademischen Vorlesungen, ihre großen Vorteile, wenn man sich streng an sie hält. Dann aber auch die Paragraphen so aphoristisch als möglich, und jeder mache irgend etwas rein ab. Nichts kommt mir wunderlicher vor, als wenn in einem solchen

Buche der Paragraph selbst schon ziemlich in die Breite geht, dann folgt eine Ausführung, die sich nur noch durch den Druck vom Paragraphen unterscheiden kann, und der folgende Paragraph ist dann überschrieben: Fortsetzung. Sollen mir nun, im Gegensatz mit dieser Manier, die Ausführungen nicht eben so aphoristisch geraten als die Paragraphen, so weiß ich nicht, wie bedeutend meine Ersparnisse sein werden. Gelingt mir nun dies nicht sonderlich: so sind Sie es vorzüglich, den ich beizeiten bitten muß, den guten Willen für die That zu nehmen, da gerade Sie es so vortrefflich verstanden haben, in demselben Buche aus einer gemächlicheren in eine gedrängtere Schreibart überzugehen.

Gesetzt aber auch, dies gelänge mir nach Wunsch: so sollte dann auch der Raum rein erspart sein; denn ich würde doch in jenen beiden Punkten von meinem bisherigen Verfahren nicht abgehen. Was zuerst die eigentlich sogenannte Litteratur betrifft: so möchte ich wohl meine Ansicht zu näherer Prüfung empfehlen, daß sie nämlich in Büchern, die mit unsern Universitätsstudien genauer zusammenhängen, auf die Weise, wie man sie gewöhnlich beigebracht findet, gar nicht hineingehöre. Nicht nur daß wir im allgemeinen nachgerade Bedacht darauf nehmen müssen, daß doch auch Platz bleibe für das bedruckte Papier; sondern vorzüglich auch scheint mir wichtig, daß die Handbibliotheken unserer Studierenden möglichst tragbar müssen einzurichten sein. Wenn wir nun unsere theologischen Lehrbücher zusammen nehmen, wie unzählig oft finden wir dieselben Bücher gegenseitig citiert! Werden die Stellen ausgeschrieben, welcher Raum! Werden sie bloß angeführt: wie viele von denen, die dergleichen Bücher gebrauchen, mögen wohl auf solche Anführnngen hin die Stellen nachschlagen? zumal in neueren Büchern, von denen ich zunächst rede! Darum, denke ich, ist es so zu halten. Kann der Lehrer einer einzelnen Disziplin sich nicht darauf verlassen, daß entweder die theologische Bücherkenntnis in besonderen vorbereitenden Vorlesungen zweckmäßig behandelt wird, oder wenigstens daß seine Zuhörer, sei es nun durch litterarische Handbücher und kritische Blätter, oder aus mündlicher Überlieferung, von den bedeutenden neueren Werken Kunde haben: nun wohl, so statte er ein Lehrbuch aus mit einem Verzeichnis von denen, die er am liebsten empfehlen möchte, entweder im allgemeinen oder vor den einzelnen

Hauptabschnitten, je nachdem ihm der eine Schriftsteller hier, der andere dort vorzüglicher scheint gearbeitet zu haben; der Hinweisungen auf einzelne Stellen aber enthalte er sich. Ich nun glaubte um so mehr von jener Voraussetzung ausgehen zu dürfen, als ja bis jetzt fast jedes Lehrbuch solcher Nachweisungen in Menge enthält, und die beliebtesten am meisten, überdies aber bei dem großen Verkehr der Universitäten unter einander die mündliche Überlieferung, sowohl was Lehrer als was Lehrbücher betrifft, unter unsern Anfängern von großer Wirksamkeit zu sein scheint. Und so mögen es mir denn unsere gelehrten Zeitgenossen und Mitarbeiter in diesem Fach verzeihen, daß ich mein Buch nicht mit öfterer Wiederkehr ihrer Namen geschmückt habe. Für Citate aus älteren, besonders patristischen Schriften habe ich mir das Gesetz gemacht, bei Formeln, die nicht streng symbolisch sind, denn für diese genügt die Anführung der Bekenntnisschriften, auf die meines Wissens älteste Quelle zurückzugehen, wo sie in der Gestalt vorkommen, welche ich empfehle. Und ich habe mich so genau daran gehalten, nur auf solche Schriften und Abschnitte zurückzugehen, worin der betreffende Gegenstand ex professo behandelt wird, und in diesen die prägnantesten und unzweideutigsten Stellen zu wählen, daß ich wahrlich am wenigsten den Vorwurf erwartet habe, den mir Delbrück macht, aus dem Zusammenhange gerissene Stellen beweisen nicht viel. Hätte er doch nur zur Probe eine oder die andere nachgeschlagen, und so aus dieser Insinuation einen bestimmten Vorwurf gemacht. Indes ich lebe der guten Hoffnung, daß ein Mann vom Fach nicht für ihn in die Schranken treten würde, und er selbst hat mir schon S. 140 seiner Schrift die freundschaftlichste Genugthuung für diese Unbill gegeben. — Auf eine Mannigfaltigkeit verschiedener, zumal neuerer Darstellungen einzugehen, würde freilich durch eine nach Maßgabe der bewirkten Ersparnisse eintretende gleichmäßige Erweiterung der einzelnen Artikel möglich geworden sein. Allein ich glaube, ein das Ganze des christlichen Glaubens umfassendes Lehrbuch hat genug zu thun, wenn es die wesentliche Pflicht erfüllt, die Grenzen zu bestimmen, innerhalb deren sich die Vorstellung bewegen kann, ohne den Zusammenhang mit den Grundsätzen der Kirche aufzugeben. Und wenn die Übersicht nicht zu sehr erschwert werden soll, dürfen die einzelnen Artikel nicht bis zu

einer solchen Ausführlichkeit erweitert werden, daß sie sich nicht mehr von Monographieen unterscheiden. Ich will also auf alle Erweiterungen dieser Art auch für die zweite Ausgabe Verzicht leisten, und zufrieden sein, wenn sich nur jenes überall in das gehörige Licht stellt.

Das zweite, was ich mir zum Ziel gesteckt habe, ist eine Revision und vielleicht bedeutende daraus hervorgehende Änderungen in der Einleitung. Ich kann nämlich nicht umhin, mir einen Vorwurf daraus zu machen, daß, wie die meisten meiner Kritiker sich vorzüglich mit der Einleitung beschäftigt haben, eine Menge der bedeutendsten Mißverständnisse daraus entstanden sind, daß sie sich die Einleitung zu sehr mit der Dogmatik selbst als eines gedacht haben. Lassen Sie mich Ihnen nur einige wenige Beispiele herausheben. Das bekannte Tübinger Osterprogramm sagt, ich wolle die christliche Frömmigkeit aus dem allgemeinen menschlichen frommen Bewußtsein erklären. Wenn darunter nichts anderes verstanden werden soll, als daß ich dem Christentum unter den verschiedenen möglichen Modifikationen jenes gemeinsamen Bewußtseins seine eigentümliche Stelle zu bestimmen suche, wie Herr Baur sich selbst in der Relation, welche er in der Tübinger Zeitschrift von jenem Programm geliefert hat, ausdrückt: so waltete kein Mißverständnis ob. Allein es entwickelt sich doch dort immer mehr die Ansicht, als wolle ich das Christentum, wie man zu sagen pflegt, a priori demonstrieren, und ich sehe nicht ein, wie es möglich gewesen wäre, wenn Herr Baur nicht in den Sätzen der Einleitung, mit der er es allein zu thun hat, mehr gesucht hätte als nur die Ortsbestimmung. Dies wird mir noch deutlicher durch das folgende. Er hält sich nämlich berechtigt, aus der Behandlung des Erlösungsbegriffes in der Einleitung zu folgern, daß bei mir der Begriff Erlöser gar nicht ein geschichtlich gegebener sei, sondern mit dem Begriff der Erlösung zusammenfalle, und daß also auch mein Christentum nicht auf jener Thatsache wesentlich beruhe, sondern ganz im Begriff gegründet sei. „Denn", sagt er „es wird zwar der Satz aufgestellt, daß sich alles darin auf das Bewußtsein der Erlösung in der Person Jesu von Nazareth beziehe;" allein in der Ausführung des Paragraphen sei hernach von dieser Person gar nicht weiter die Rede, sondern der Begriff des Erlösers werde nur genauer bestimmt.

Wäre nun Herr Dr. Baur bei dem geblieben, daß es hier nur darauf ankomme, dem Christentum seinen Ort zu bestimmen: so würde er sich dies, zumal er auch mit meinen Reden über die Religion nicht unbekannt ist, ganz anders erklärt haben. Alle weitere Ausführung dessen, was die Person anbetrifft, gehört natürlich eben deshalb in die Dogmatik, weil sich alles im Christentum auf diese Person bezieht; in der Einleitung war nur zu zeigen, wie der Begriff der Erlösung müsse gefaßt sein, wenn er solle — möchte nun die Person, durch welche sie vollbracht sein sollte, diese sein oder eine andere —, den Zentralpunkt einer besonderen Glaubensweise bilden; wenn also Herr Baur dennoch auch jenes von der Einleitung fordert, so hat er ihre ganze Tendenz zu wenig von der der Dogmatik selbst geschieden. Am allerstärksten aber und ganz unverkennbar zeigt sich dies dadurch, daß er sich wundert, warum ich nicht auch die Sätze der Einleitung in jenen drei Formen vorgetragen habe*). Ja, er fordert gewissermaßen, dies hätte geschehen sollen, weil dann erst recht hervorgetreten sein würde, was ich eigentlich mit meiner Dogmatik im Schilde führe. Wieso doch? Da ich von jenen drei Formen nur in Beziehung auf dogmatische Sätze rede, und in der ganzen Einleitung kein einziger eigentlich dogmatischer Satz zu finden ist! Wie hätte wohl mein Sinn dadurch erst recht ins Licht treten können, wenn ich eine solche Verwirrung angerichtet hätte, die notwendig eine Menge anderer Verwirrungen hätte nach sich ziehen müssen. Wie denn auch alles, was Herr Baur von hier aus sagt, und die Beziehung, die er daran knüpft, freilich nicht zwischen den drei dogmatischen Formen, von denen eigentlich die Rede war, sondern zwischen den beiden Hauptformen der Religion auf der einen, und Heidentum, Judentum und Christentum auf der andern Seite, für mich nichts ist als Verwirrung, und ich nicht das mindeste darin finde, was meinen Sinn irgend deutlich machen könnte. Wie wäre also mein scharfsichtiger Analytiker dazu gekommen, von der Einleitung zu fordern, was durchaus nur in der Dogmatik selbst seinen Ort haben kann, wenn er nicht doch die Kluft zwischen beiden irgendwie übersehen hätte? —

Ich kann Ihnen nicht helfen, Sie müssen mir Geduld schenken,

*) Tübing. Zeitschr. I, 247 ff.

daß ich noch ein Paar Beispiele von mir befreundeteren Männern anführe. Mein lieber Schwarz, dem ich sehr verpflichtet bin für die große Arbeit, die er an die Rezension meiner Glaubenslehre gewendet hat, und dem ich für vieles einzelne darin noch besonders Dank zu sagen habe, erkennt im ganzen sehr bestimmt an, daß die Untersuchungen in der Einleitung nur propädeutisch und exoterisch seien; dennoch aber glaubt er sich gemüssigt zu erklären, daß der von § 6 an gemachte Versuch, dem Christentum durch Vergleichung mit anderen Glaubensweisen und Aufweisung seines Eigentümlichen auch seinen Ort in dem Gesamtgebiet der Religionsgemeinschaften zu bestimmen, nicht hinreiche, die christliche Glaubenslehre zu begründen. Wie könnte mir aber wohl eingefallen sein, in der Einleitung eine solche Begründung geben zu wollen! Ausgenommen, was aber die Begründung auch für jede Glaubenslehre einer anderen Religionsgemeinschaft gewesen wäre, das Zurückgehen auf die in dem Selbstbewußtsein liegende Notwendigkeit sich zu äußern, und auf einen Gesamtwillen, der eine Gemeinschaft dieser Äußerung hervorbringt. Für die christliche Glaubenslehre ist die Darstellung zugleich die Begründung; denn alles in derselben läßt sich nur dadurch begründen, daß es als richtige Aussage des christlichen Selbstbewußtseins dargestellt wird. Wer aber dasselbe in seinem Selbstbewußtsein nicht findet, für den ist auch keine Begründung möglich, sondern nur die Aufforderung, den Punkt aufzusuchen, wo sein persönliches frommes Bewußtsein von dem in dem Lehrgebäude dargestellten Gesamtbewußtsein abweicht. Die Einleitung nun mußte notwendig den Versuch machen, für das in allen Modifikationen des christlichen Selbstbewußtseins Gültige, außer demselben aber nicht Vorhandene, eine Formel aufzustellen; aber auch diese kann für niemand eine Begründung sein. Und die Einleitung legt es nicht einmal darauf an, diese Formel auf das christliche Gesamtbewußtsein zurückzuführen, sondern wie sie hier in dem Gebiet sich bewegt, welches ich durch den Ausdruck Religionsphilosophie, ein Wort, welches andere anders brauchen, zu bezeichnen pflege: so will diese Formel auch von jedem Unchristen dafür gehalten sein, daß er durch dieselbe jede christliche fromme Erregung und einen sie aussagenden Glaubenssatz von jeder nichtchristlichen unterscheiden könne. Ist also nicht auch hier eine Verwechslung zwischen der Aufgabe der

Einleitung und der der Dogmatik selbst vorauszusetzen? Und nun noch eines nur von unserem Freunde Sack, ich meine, was er über meine Behandlung des Offenbarungsbegriffes sagt*), daß ich nämlich den Begriff als dogmatisch nicht streng zu haltend darstelle, und daß, wenngleich nur für seinen Standpunkt, meine andere Behauptung, daß die absolute Offenbarung allein in Christo sei, nur historischen Gehalt habe, die Bestimmung des Begriffs aber nicht affiziere. Ich dächte, gerade für einen Apologeten wäre meine Behandlung trefflich, wie denn auch wirklich meine Einleitung sich hier in dem Gebiete der Apologetik bewegt. Ich denke, wenn der christliche Apologet den andern Glaubensgenossen sagen kann: „Was ihr geoffenbaret nennt, das läßt sich gar nicht bestimmt genug unterscheiden von dem nicht Geoffenbarten, wenn ihr nicht ebenso gut vieles andere, was ihr sonst gar nicht oder nur in sehr unbestimmtem Sinne so zu nennen pflegt, doch auch für ebenso sehr geoffenbaret erklären wollt. Da ihr aber doch den Begriff für etwas haltet: so müßt ihr mir um so mehr gestatten, das Meinige für geoffenbaret zu halten, welches sich so bestimmt von allem anderen unterscheidet, daß es sich nur mit der ursprünglichen Offenbarung Gottes, nämlich der Schöpfung, als eine zweite vergleichen läßt": so hat er sich gar nicht übel gestellt und zugleich dafür gesorgt, den Begriff dogmatisch haltbar zu machen! Und dies ist es doch gerade, was ich gethan habe. Die Einleitung hat es mit dem Offenbarungsbegriff zunächst als mit einem mehreren oder allen Religionen gemeinschaftlichen zu thun, und so findet sie ihn unbestimmt. Dies ist also gerade das Historische; aber unser Sack nennt es dogmatisch. Daß derselbe Begriff aber, auf Christum bezogen, haltbar ist als Bezeichnung für die Art und Weise des Seins Gottes in ihm, das ist gerade, was dogmatisch gebraucht werden könnte; aber unser Sack nennt dies historisch. Daß ich es für geratener erkläre, auch in der Dogmatik von dem Ausdruck keinen Gebrauch in einer Mannigfaltigkeit von Formeln zu machen, das ändert in diesem Sachverhalt nichts. Habe ich also nicht Grund genug, zu glauben, daß auch hier der Unterschied zwischen der Einleitung und dem Werke selbst nicht scharf genug gefaßt worden ist? Nun kann

*) Apologetik, S. 75

aber solchen Männern und andern — denn mit meiner Beispielsammlung wäre ich noch lange nicht zu Ende — dieses nicht begegnet sein, ohne daß es irgendwie meine Schuld sei, und diese Schuld habe ich also alles Ernstes aufgesucht. Viel habe ich nicht gefunden, aber doch genug, um mich zu einer bedeutenden Umstellung zu veranlassen.

Vielleicht ist schon das nachteilig gewesen, daß die Einleitung gleich mit einer vollständigen Erklärung der Dogmatik anhebt. Denn nun konnte man leicht denken, nachdem diese gegeben worden, hebe auch die Dogmatik an, und bedachte nicht, daß das folgende eigentlich der Erklärung hätte vorangehen sollen, als welche ohne diese Erörterungen nur ein toter Buchstabe wäre und von ganz unbestimmtem Gehalt. Nun hätte solchem Mißverstand auch hernach noch können vorgebeugt werden, wenn ich die Einleitung auch, wie das Buch selbst, in mehrere Abschnitte geteilt hätte, damit so die Überschriften dem Leser bei dem Bestreben zustatten gekommen wären, sich fleißig zu orientieren und immer genau zu wissen, wo er sich befinde. Nun aber laufen die 35 Paragraphen in einem fort, ohne irgendeine sichtbare innere Organisation, und das konnte freilich leicht manchen auch sonst wackeren Leser verwirren. Das ist also mein Vorhaben. Ich will der Erklärung selbst alles das voranschicken, was zur näheren Bestimmung der darin vorkommenden Ausdrücke gehört, und dabei will ich dann durch die Überschriften der kleineren Abschnitte zeigen, wo diejenigen Sätze, die der Konstituierung des Begriffs der Dogmatik vorangehen müssen, eigentlich ihre Heimat haben. Dann tritt von selbst alles, was den Schematismus des Werkes vorbereiten und bestimmen soll, näher an die Erklärung heran, und die Einleitung wird sich dann mehr in sich selbst als ein Ganzes abrunden. Ob sie deshalb mir selbst gerade besser gefallen wird, weiß ich noch nicht. Wenn ja, dann vorzüglich deshalb, weil so, wie dies auch eigentlich für die Einleitung gehört, der Zusammenhang dieser besonderen theologischen Disziplin mit denjenigen allgemeinen Wissenschaften, an welche sie sich ihrer wissenschaftlichen Form wegen vorzüglich zu halten hat, unmittelbar hervortreten wird; wie sie jetzt ist, muß dies der Leser selbst finden. Ich dachte freilich, meine kurze Darstellung &c. würde hoffentlich Andeutungen genug hierzu geben; aber der Leser selbst

blieb allerdings mehr, als nötig war, auf etwas außer dem Buche selbst verwiesen. Darauf also beschränken sich im wesentlichen meine Entwürfe.

Außerdem habe ich nun zunächst Überlegungen angestellt über die Sprache meines Buches; aber wenn ich mich befleißige, so viel in meinen Kräften steht, was aber hier nicht viel sagen will, der Schwerfälligkeit der Schreibart abzuhelfen, soweit es geschehen kann, ohne mich der Weitschweifigkeit zu nähern; wenn ich suche, im Vortrage meiner eigenen Formeln noch strenger undeutsche Ausdrücke und besonders solche, die zu bestimmt an philosophische Schulen erinnern, gegen deutsche und freie zu vertauschen: das wird ziemlich alles sein, was ich hier werde leisten können; die eigentümliche Lage meines Buches gegen die bisherige Ausbildung der kirchlichen Lehre will nichts noch Gefälligeres gestatten. Und in der That darf man auch selbst an eine deutsche Dogmatik keine zu großen Forderungen in dieser Hinsicht machen. Die dogmatische Sprache ist doch niemals bestimmt, in die volksmäßige Mitteilung der Predigt oder der Katechese überzugehen; ja es wäre ein Nachteil, wenn man dieses zu sehr erleichterte. Die Notwendigkeit, die Ausdrücke, unter denen man die Vorstellungen empfangen hat, in andere zu verwandeln, verbürgt ein aneignendes Durchdenken, welches wir unsern angehenden Geistlichen durchaus zumuten müssen. Ich kann mich indes nicht enthalten, Ihnen ein paar Worte zu sagen über ein warnendes Wort, das ein bedeutender Mann in dieser Hinsicht ausgesprochen hat.

Herr Professor Fries nämlich in einer Abhandlung in der „Neuen Zeitschrift für Theologie und Philosophie“ läßt mir die Scheidewand zwar gelten, die ich ziehe zwischen Religion und Philosophie; er behauptet aber dennoch, in der Religionslehre sei jede Betrachtung ihrem Wesen nach philosophisch, und wer sich dabei der Philosophie enthalten wolle, der werde nur dem passiven, sich in der Sprache mitteilenden Philosophem anheimfallen, welches eine Zusammensetzung sei aus den philosophischen Terminologieen zwischen Wolf und Fichte. Sie können wohl denken, daß ich über den Hauptsatz nichts zu sagen habe, sondern ihn schlechthin verwerfe, sobald unter Religionslehre die Lehre irgendeiner bestimmten Religionsgesellschaft verstanden werden soll; sowie ich ihn unbedingt zugebe, wenn von einer spekulativen Theologie

die Rede ist, dann aber nur gegen den Ausdruck Religionslehre protestiere. Was aber hier demjenigen geweissagt wird, der in einer Religionslehre, welche Glaubenslehre sein will, nicht philosophiert, das betrifft mich nun ganz vorzüglich. Die Hauptsache indes scheint mir diese zu sein, daß Herr Fries unserer Disziplin kein eigentümliches Sprachgebiet zugestehen will, sondern das Dilemma aufstellt, der Dogmatiker müsse entweder in der Sprache einer philosophischen Schule reden oder in der gemeinen Sprache. So scheint mir aber die Sache nicht zu liegen. Das Christentum hat sich von Anfang an in beiden Sprachen als ein sprachbildendes Prinzip bewiesen, und wir können in diesem eigentümlichen Sprachgebiet der christlichen Frömmigkeit nur verschiedene Abstufungen unterscheiden, unter denen die dogmatische als die schärfste und strengste obenan steht. Wenn nun jenes Sprachgebiet sich doch am meisten bildete durch Umdeutung schon vorhandener Ausdrücke: so konnten allerdings für den Gebrauch des engeren Kreises auch philosophische Sprachelemente genommen werden. Aber diese wurden denn auch alsbald von ihrem alten Stamme gelöst und wurzelten in dem neuen Boden ein, so daß die strenge Schulbedeutung nicht mit hinüberging, sondern indem die hieratische und juristische Sprache nicht minder in diesen Nutzen verwendet wurden als die philosophische, juristische Ausdrücke aber auf das Verhältnis der Menschen zu Gott immer nur uneigentlich angewendet werden können, und ebenso alles Priesterliche in dem alten Sinne nicht genommen werden konnte: so entstand eine Sprache, die, wie eine Münze, ein doppeltes Gepräge hatte, ein bildliches auf der einen, ein dialektisches auf der andern; man mußte aber doch jedes Stück, um seinen Wert zu bestimmen, von beiden Seiten besehen. Und diesem allgemeinen Charakter mußten sich dann auch die philosophischen Ausdrücke assimilieren. Jedes neuere philosophische System aber ist natürlich immer auf dieselbe Weise sprachbildend, und wenn es ein Interesse erweckt, das über die Grenzen der Schule hinausgeht, so bilden sich auf dieselbe Weise verschiedene Abstufungen von philosophischer Sprache, streng wissenschaftlicher die einen, volksmäßiger die anderen. Und indem das philosophische Interesse außerhalb der Schule von verschiedenen Systemen affiziert wird, ohne auf dieselbe Weise wie die Schulen selbst an dem Streite teilzunehmen,

so entsteht allmählich ein solches Sprachgebiet, wie Fries es schildert.

Ich glaube auch, infolge des bisher Gesagten, daß es an und für sich betrachtet unverfänglich ist, aus diesem ebenfalls für den dogmatischen Gebrauch zu schöpfen, ohne daß daraus weder Verwirrung in den Vorstellungen entstehe, noch auch ein unbewußtes Philosophieren; nur glaube ich nicht, daß das dogmatische Interesse zu allen Elementen desselben die gleiche Verwandtschaft hat. Die Kantische und Fichtesche Philosophie konnten der Natur der Sache nach keine große Ausbeute geben; selbst das radikale Böse hat die Erbsünde nicht verdrängt, und auch in der Terminologie der christlichen Sittenlehre ist nicht viel von ihnen geblieben, sondern die Leibnitzisch-Wolfsche, sowie die auf sie gefolgte sogenannte eklektische oder Popularphilosophie, haben sich auf ihrer Stelle behauptet. Dies hat aber keinen anderen Grund, als weil jene Philosophieen selbst sehr stark dogmatisierten, und zwar in demselben Sinne, in dem ich das Wort nehme, den man aber, indem man von dogmatischer Philosophie im Gegensatz gegen die kritische sprach, nicht im Auge hatte. Nämlich die Wolfsche Sprache auf der einen Seite steht doch noch in einem unverkennbaren Zusammenhang mit der scholastischen, die nichts anderes war als eine Indifferenz von Metaphysik und Dogmatik, so daß wir unser eigenes Gut vindizieren, wenn wir von ihr entlehnen. Und die Häupter der englischen Philosophie auf der andern, welche so großen Einfluß auf die unmittelbar vorkantische deutsche Philosophie ausübten, gingen vorzüglich von dem Gefühl als einem Gegebenen aus, weswegen man allerdings zweifeln kann, ob ihre Philosophie diesen Namen auch nach unserem strengeren Sprachgebrauch verdiene; aber desto deutlicher springt die Ähnlichkeit zwischen ihrem Verfahren und dem unsrigen in die Augen, und somit auch dieses, daß wir uns das Sprachgebiet, welches sich durch ihren Einfluß gebildet hat, am leichtesten werden assimilieren können. Mag nun also diese Mischung von Elementen aus ganz verschiedenen, teils gleichzeitigen, teils auf einander gefolgten Schulsprachen an und für sich als verworren erscheinen und für die Philosophie unbrauchbar sein, weshalb auch mit Recht jede neue Schule sich auch ihre eigene neue Sprache bildet: so wird sie uns doch, eben weil wir nicht philo-

sophieren, eben nicht so unbrauchbar, ja was wir daraus in unsere dogmatische Sprache übertragen, das wird bei richtigem Verfahren auf unserm Gebiet auch völlig klar sein können. Darum, meine ich, können wir einmal in der für die Schule bearbeiteten Glaubenslehre nicht auf die biblische Sprache allein zurückgehen, und das wird wohl kein Kenner der Sache thunlich finden: so dürfen wir wohl auf dem eingeschlagenen Wege getrost fortschreiten, und werden es um desto sicherer, je bestimmter wir uns in jedem Augenblicke des Unterschiedes zwischen unserm Verfahren und dem philosophischen bewußt sind. Letzteres nun ist mein beständiges Bestreben, oder vielmehr dieses Bewußtsein lebt und wirkt immer in mir: ich glaube also auch nicht, daß mich hier etwas Gefährliches unbewußt beschleichen könnte.

Was aber nun das einzelne des Inhalts betrifft: so kann ich es nicht genug bedauern, daß der Zwischenraum seit der ersten Erscheinung des Buches in dieser Beziehung so wenig fruchtbar für mich gewesen ist. Es ist wohl möglich, daß mir manches entgangen ist, was in Zeitschriften oder Dissertationen steht; doch glaube ich, auf irgend Bedeutendes würde wohl ein oder der andere Freund mich aufmerksam gemacht haben. Und so muß ich es Ihnen denn klagen, daß mir viel weniger Belehrungen oder auch nur Ausstellungen über mein Verfahren in einzelnen eigentümlich christlichen Lehren zuteil geworden sind, als sich in der ganzen nicht unbedeutenden Masse von Kritik, die über mich ergangen ist, erwarten ließ. Auch Herr Dr. Steudel, der so gütig ist, sich viel mit mir zu beschäftigen, bleibt bis jetzt — ich habe aber das zweite Heft der Zeitschrift noch nicht gelesen — nur bei den Vorbegriffen stehen, weil er glaubt, das Wichtigste sei doch immer, die supernaturalistische Ansicht, die seinige nämlich, zu verteidigen, so daß auch der würdige Schott nicht würdig genug abgeschätzt wird, weil er sich etwas von einiger Übereinstimmung mit meiner Darstellung hat verlauten lassen. Erinnern Sie sich der entscheidenden Fragen, mit welchen Herr Steudel diese Verhandlung eröffnet? und so auch der leichten Fragen, auf welche er die Untersuchung über die Wunder zurückführt? Beides hat mich recht aufs neue davon durchdrungen, wie nichtig dieser Streit ist. Wenn die Dogmatik Formeln aufstellen soll, um Natürliches und Übernatürliches mit Sicherheit voneinander

zu scheiden: so muß sie ja metaphysisch werden und spekulativ, und das ist für mich gerade dasselbe wie der Eingriff der geistlichen Macht in das weltliche Gebiet. Und was ist am Ende daran gelegen, wie natürlich oder übernatürlich es mit den Grundthatsachen des Christentums hergegangen ist, wenn doch der Glaube, zu dem sie führen sollen, nur ein Für-wahr-halten ist, und die Offenbarung, welche sie enthalten sollen, immer wieder nur eine Belehrung! Sollte aber Herr Steudel wirklich daran zweifeln, daß ich Christum als einen übernatürlichen darstelle? Ich glaube es kaum, wenn er sich nur erst überzeugt hätte, daß ich einen wirklichen Christus meine! Glaubt er aber das letzte nicht, wie Herr Professor Baur: nun so hätte ich doch hoffen dürfen, daß er meine Christologie anfaßte, denn es wäre doch sonderbar, wenn das sich gar nicht in meiner Christologie auf irgendeine Weise abspiegeln sollte, daß es meinem Christus an der Wirklichkeit fehlte! Irgendetwas Doketisches hätte dann doch hinein kommen müssen. Aber statt auf dieses Jagd zu machen, scheint Herr Dr. Steudel selbst in das Doketische hineinzufallen, wenn er meint, die Persönlichkeit Jesu sei gar nicht volkstümlich bestimmt gewesen; denn dann müßte doch wirklich Maria, die jüdisches Blut hatte und jüdische Konstitution, ein bloßer Durchgangskanal gewesen sein. Die Ironie über meine Art, den Begriff der Accommodation abzuweisen, ist wohl weit entfernt, eine ernste Ausstellung gegen meine Christologie zu sein. Vielmehr rechne ich es zu den Verdiensten meines Buches, in Lehrstücken wie dieses solche Fragen zu stellen, deren Entscheidung zur Bestimmtheit der Vorstellung beiträgt. Zuerst kommt es freilich darauf an, wie jetzt in England bei der Emanzipation, ob die Frage eine politische ist oder eine religiöse, so hier, ob die Vorstellungen von Engeln und Teufeln wirklich religiöse sind oder nur kosmologische, und dann fragt sich, ob Vorstellungen Jesu nicht religiösen Gehalts ebenso von dem Sein Gottes in ihm affiziert sind als die religiösen Gehalts. Oft kann man sich bei Streitfragen nicht besser helfen, als durch das, was der platonische Sokrates ein *φορτικὸν* nennt. Und so möchte ich fragen, wenn wir uns über die Qualität jener Vorstellungen nicht einigen können, ob wir uns denken sollen, Jesus habe von dem Verhältnis der Erde zur Sonne, gewiß also etwas bloß Kosmologisches,

die kopernikanische Vorstellung gehabt oder die gemeine? Ich glaube, wie man auch antworte, wird man auf die dort von mir gemachte Unterscheidung zwischen Überzeugung im strengeren und im weiteren Sinne zurückkommen, und so ist dann ihre Realität sicher gestellt.

Doch wohin verirre ich mich! Ich wollte sagen, wie die beiden genannten Tübinger Theologen alle Ursache gehabt hätten, in meiner Christologie die Irrtümer aufzusuchen, welche aus der falschen Voraussetzung entspringen müßten: ebenso hätte es für jeden der gelehrten Kritiker, die sich nur an meine Prinzipien gehalten haben, gewiß unter den eigentlichen Lehrstücken solche gegeben, an denen sich die Folgen des Falschen oder Unchristlichen in den Prinzipien besonders zeigen mußten. Wenn ich die Religion ihrer Würde beraube, wenn ich fast ein Kyrenaiker bin, wie notwendig müßte sich das in den Lehren vom heiligen Geist und von der Heiligung zeigen? Aber leider, die Herren haben es nicht der Mühe wert gehalten, mich so weit zu begleiten. Nun freilich konnte ich das nicht verlangen, wenn es wahr wäre, was ein junger Theologe, der seine Laufbahn auf eine glänzende, vielleicht fast blendende Weise beginnt, frisch weg behauptet, ich lege den kirchlichen Ausdrücken oft neue Ideen unter. Ich denke aber, daß, wo ich von der kirchlichen Ansicht wirklich abweiche, ich da auch die geltenden Ausdrücke tadle, und wenn ich dann sage, in welchem Sinn ich den Ausdruck allenfalls noch könne gelten lassen: so kann wohl weder ein aufmerksamer Leser irre geführt werden, noch die Absicht sein einen Schein von Orthodoxie zu erschleichen, worauf doch jene Insinuation immer hinausläuft. Einige Winke über einzelne Lehrstücke finden sich in der ausführlichen Rezension des Hermes. Ein Freund versprach mir schon vor ein paar Jahren, meine Glaubenslehre vonseiten der Eschatologie anzugreifen: und das wäre gewiß geistvoll und lehrreich geworden; er hat aber nicht Wort gehalten. Einige Bedenklichkeiten läßt mich unser Nitzsch ahnen; mehr habe ich gewiß zu erwarten, wenn Twesten sein Werk fortsetzt; aber wäre es nur jetzt schon fertig! So aber bin ich fast ganz mir selbst überlassen, und freilich der Vergleichung meines Buches mit andern. Doch der Versuchung will ich nicht unterliegen, jetzt noch mit Ihnen einen Spaziergang durch die neueste dogmatische Litteratur

zu machen und mich darüber auszulassen, wie viel oder wie wenig aus den neuesten dogmatischen Werken Gewinn für mich zu machen gewesen.

Lieber lassen Sie mich noch ein paar Worte sagen über allerlei, was noch dieser und jener gute Freund für die zweite Ausgabe von mir gewünscht. Also einige haben mir sehr angelegen, ich möchte mich doch, da der Zwiespalt über diese Frage so groß sei, nicht nur mit entfernten Winken, sondern offen und klar darüber äußern, wie ich eigentlich das Verhältnis — und nun sagte der eine zwischen Religion und Philosophie, der andere zwischen Dogmatik und Philosophie, der dritte gar zwischen dem höheren Selbstbewußtsein, von welchem ich ausgehe, und dem urspünglichen Gottesgedanken, den ich zuzugeben scheine, wie ich also dieses Verhältnis auffaßte. Aber wie soll eine solche Erörterung in die Dogmatik kommen, ich meine in die meinige? Sie ist ja sowohl nach Form als nach Inhalt ganz und gar bedingt durch die Voraussetzung, daß der in ihr zu entwickelnde Gottesgedanke nicht ursprünglich sei, sondern nur geworden in der Reflexion über jenes höhere Selbstbewußtsein. Und daß ich den ursprünglichen Gottesgedanken, von dem dort immer nur problematisch die Rede sein konnte, wenn ich mein Gebiet nicht überschreiten wollte, auf jeden Fall in das Gebiet der Spekulation verweisen würde, das glaube ich doch auch deutlich genug gesagt zu haben; und wo nicht, so kann es wohl jeder hinreichend aus den ersten Erörterungen in den Reden über die Religion abnehmen. Zusammenhang ist für mich zwischen jenem ursprünglichen Gedanken und diesem ursprünglichen Selbstbewußtsein kein anderer, aber auch ebenso viel, als zwischen irgend anderen Erzeugnissen verschiedener geistiger Funktionen, aber auf derselben Stufe, und welche dieselbe Beziehung haben. So denke ich, kann auch niemand zweifeln, wie ich Religion und Philosophie zu einander stelle. Ich glaube wirklich, und hoffe auch immer zu glauben, und daß es auch noch lange nach mir und dann vielleicht noch mehr geglaubt werden wird als jetzt, daß beides sehr gut in demselben Subjekt bestehen kann, daß die Philosophie nicht notwendig dahin führt, sich über Christum — und Sie verstehen, ich meine hier wieder den wirklichen geschichtlichen Christus —, zu erheben, als ob alle Frömmigkeit nur unreife Philosophie und

alle Philosophie erst zum Bewußtsein gekommene Frömmigkeit wäre; sondern daß ein wahrer Philosoph auch ein wahrer Gläubiger sein und bleiben kann, und ebenso, daß man von Herzen fromm sein kann und doch den Mut haben und behalten, sich in die tiefsten Tiefen der Spekulation hineinzugraben. Aber ich weiß freilich auch, daß eines sein kann ohne das andere, also auch, daß in manchem die Frömmigkeit auf ihre Weise zum vollständigsten Bewußtsein kommen kann, auch in der strengsten Form — und das ist eben die dogmatische —, ohne daß je ein Körnchen Philosophie in ihn hineinkommt, und daß mancher den Becher der Spekulation ganz kann geleert haben, ohne daß er die Frömmigkeit auf dem Boden gefunden. Aber weil ganz dasselbige auch zwischeu der Frömmigkeit und einer Menge anderer Geistesthätigkeiten stattfindet: wie sollte ich dazu gekommen sein, gerade dieses Verhältnis zu behandeln, die anderen aber nicht? Was aber nun das Verhältnis zwischen Dogmatik und Philosophie anbelangt: so gestehe ich Ihnen, es geschieht mit einer gewissen Vorliebe, daß ich so wenig als möglich davon rede. Haben nicht die Philosophen lange genug darüber geklagt, daß in der scholastischen Periode die Philosophie sei teils im Dienste, teils unter dem Druck des Kirchenglaubens gewesen? Mag dem gewesen sein wie ihm wolle: so ist wenigstens seitdem die Philosophie frei genug geworden, weil der zu seiner ursprünglichen Quelle zurückgekehrte Glaube ihres Dienstes auch für die dogmatische Form der Kirchenlehre nicht weiter bedurfte, und die über ihr wahres Interesse besser verständigte Kirche keinen Druck ausüben wollte. Hat die Philosophie diese Freiheit seitdem oft gebraucht, um feindselig gegen die Kirchenlehre aufzutreten: wohl, so steht dieser zu, nach dem Ihrigen zu sehen; und sie soll das können, ohne ihrerseits weder Angriffe auf die Philosophie zu machen, noch um ihre Gunst zu buhlen. Ich weiß wohl, daß mancher sagen wird, von welcher Philosophie ich wohl redete? Offenbar von solcher, die es gar nicht sei! Ich entgegne aber, daß wir als Theologen solchen Hader nicht zu schlichten haben, weil wir keine Polizei auszuüben gedenken auf fremdem Gebiet. Jene Leute gaben sich für Philosophen, die Welt nahm sie dafür; wir thun es auch. Steht seitdem fest, daß wahre Philosophie mit der Lehre der Kirche, wenn diese ohne Mißgriffe dem Inhalt des Glaubens gemäß dargestellt

wird, nicht im Streit sein kann: desto besser! aber wir Theologen können das auf keine Weise verbürgen. Daher nun zeigt die Philosophie sich bald für, bald wider uns: so haben wir gar kein festes Verhältnis mit ihr, seit wir beide frei geworden sind von einander; und dies ist das einzige, was mir rätlich scheint zu sagen und durch die That zu befestigen. Verlangt man mehr: sieht das nicht immer aus, als sollten wir uns entschuldigen bei der Philosophie, daß es nicht anders ist und geht als so? als hätten wir Verbindlichkeiten gegen sie zu erfüllen? Ja selbst wenn sie uns auf das wohlmeinendste einladet, uns durch ihre Hilfe zu der vollkommenen Selbstverständigung bringen zu lassen, die sie doch allein geben könne: so gestehe ich ihr dieses zwar zu auf jedem wissenschaftlichen Gebiet; aber wenn wir auf dem unserigen uns nicht verstehen, so muß die Schuld an etwas liegen, was sie nicht geben kann, sofern sie doch mehr sein will als Logik in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes und Grammatik. Lassen Sie mich also bei meinem timeo Danaos et dona ferentes immer bleiben, und mich freuen, daß ich dem Vorsatz treu geblieben bin, meinem eigenen philosophischen Dilettantismus — und wenn ich mehr auf diesem Gebiet aufzuweisen hätte, würde meine Maxime doch dieselbe geblieben sein —, keinen Einfluß auf den Inhalt der Glaubenslehre gestattet zu haben. Wie es mir mit diesem Vorsatz gelungen ist, das freilich ist eine andere Frage; indessen die Zeichen sind leidlich gut. Wenn doch der eine ebenso fest behauptet, ich sei auf Jacobi basiert, wie der andere sagt, auf Schelling, und wenn sich beides nur durch sonderbare Einlegungen und unstatthafte Voraussetzungen nachweisen läßt; wenn ein kundiger Mann, wie der bonnische Freund, zu keiner andern Ahnung von meiner Art zu philosophieren gekommen ist, als daß ich eben nicht ein Gefühl, sondern einen Gedanken zum Grunde legen würde, im übrigen aber würde es ziemlich dasselbe sein wie die Glaubenslehre: so scheint doch hieraus zusammengenommen hervorzugehen, daß von Philosophie und Philosophemen nicht viel muß anzutreffen sein in der Glaubenslehre. Und daran bin ich weit entfernt etwas ändern zu wollen; vielmehr, wenn ich noch einen Satz fände, der irgend seinem Inhalt nach spekulativ wäre oder nur mit einigem Recht dafür könnte angesehen werden: so würde ich ihm dieses unhochzeitliche Gewand aus-

ziehen, oder ihn ausstreichen. Das soll kein Fehdehandschuh sein, den ich der spekulativen Theologie hinwerfe; vielmehr lasse ich sie gern ihren Gang gehen, und stelle anheim, wieviel Gebrauch die Kirche von ihr machen wird, und ob es der herrschenden Schule länger gelingen wird, als den früheren, jene scholastische Zeit zu vergelten, oder sie auf andere Weise zurückzuführen; nur ich für meinen Teil will mich von dieser Verfahrungsweise so rein als möglich absondern.

Andere hatten einen andern auch schwierigen Punkt ins Auge gefaßt und meinten, aus dem, was ich von dem Übernatürlichen in der christlichen Offenbarung und von dem Naturwerden der göttlichen Heilsordnung gesagt, sei allerdings schon viel zu nehmen. Allein es reiche doch gewiß für viele nicht hin, um über meinen Standort in dem Streit zwischen Supernaturalisten und Rationalisten zu entscheiden. Um alle ferneren Mißverständnisse zu vermeiden, möchte ich also doch hierüber etwas Genügendes beibringen. Diese Freunde nun werden auch schwerlich durch das befriedigt sein, was ich Ihnen hierüber eben geschrieben. Aber ich weiß auch ihren Wünschen nicht zu entsprechen; denn ich bin überzeugt, Mißverständnisse sind nicht zu vermeiden, weil die ganze Sache eine mißverstandene ist. Ich dächte, man dürfte nur den Steudelschen Aufsatz, von dem ich freilich nur den Anfang kenne, über die Annäherungsversuche zwischen beiden Parteien lesen, um sich hiervon zu überzeugen. Schon die Namen sind eine höchst unglückliche Bezeichnung, indem der eine auf die Beschaffenheit der Begebenheiten, der andere auf die Erkenntnisquelle der Lehren geht. Warum soll nicht einer können vollkommen überzeugt sein von der Übernatürlichkeit gewisser Begebenheiten, und doch behaupten, es könne ihm niemand zumuten, Lehren anzunehmen, die er nicht einsehe und mit seiner Vernunft nicht nachkonstruieren könne? Und sollte nicht ein anderer sagen können, er sei sehr geneigt, zu seinem Trost Lehren, vorausgesetzt, daß er nur etwas Bestimmtes dabei denken könne, anzunehmen, wenn er sie auch in einen allgemeinen Zusammenhang mit den Lehren seiner Vernunft nicht aufnehmen könne; aber Thatsachen sich gerade so vorzustellen, wie sie sich in einen allgemeinen Zusammenhang mit der Erfahrung nicht aufnehmen lassen, da doch eine andere Vorstellung immer möglich bleibe, das sei er nicht imstande? Es

hilft auch hier gar nicht, zu sagen, auf die Namen komme ja nichts an, sondern auf die Sache. Denn wenn man die Sache, das eigentliche Wesen dieses großen Zwiespaltes in unserer Kirche — denn daß ein solcher vorhanden ist, will ich keineswegs leugnen — wenn man dieses aber erst richtig gefaßt hätte: so würde sich auch die angemessene Benennung gefunden haben. Nun aber wird immer mit jenen Namen fortgerechnet, und was dem einen entgegengesetzt worden ist, wird dann wieder von demselbigen prädiziert. Das ist auch an sich bei so bewandter Sache recht gut möglich, weil nämlich die Entgegensetzung keine war; aber Verwirrung ist dabei gewiß nicht zu vermeiden, und warum soll man sich ohne Not in diese hineinbegeben? Was sagen Sie? ist doch erst ganz kürzlich eine eigene Art von Rationalismus, ich möchte fast glauben — nur ist es mir zu viel Ehre —, für mich besonders erfunden worden; mich dünkt, er hieß der ideelle Rationalismus, und soll darin bestehen, daß man zugiebt, ein Natürliches könne zugleich ein Übernatürliches sein. So dankbar ich aber auch dafür bin, so weiß ich doch noch einen besseren Rat. Wo nämlich Übernatürliches bei mir vorkommt, da ist es immer ein erstes, es wird aber hernach ein Natürliches als zweites. So ist die Schöpfung übernatürlich; aber sie wird hernach Naturzusammenhang; so ist Christus übernatürlich seinem Anfang nach, aber er wird natürlich als rein menschliche Person, und ebenso ist es mit dem heiligen Geist und der christlichen Kirche. Also müßte man für mich lieber ein Übernatürliches, das zugleich ein Natürliches sein kann, aufstellen, also, wie jenes ein Rationalismus war, müßte dies ein Supernaturalismus sein, und warum sollte man ihn nicht reell nennen? Und so will ich denn sagen, ich setze mich als reellen Supernaturalisten, und denke, diese Form ist so gut als irgendeine andere. Was aber damit gewonnen ist, sehe ich nicht ein, und auch nicht, was wohl hindern könnte, wenn man es nicht genauer nimmt als auch Herr Prof. Baur, daß man nicht jeden, der nur nicht gerade an den äußersten Enden steht, könnte, wie man wollte, zum Rationalisten machen oder zum Supernaturalisten, und wenn er sich auch nicht um ein Zehntel Sekunde höher oder tiefer gestimmt hätte.

Doch es ist wohl Zeit, liebster Freund, daß ich aufhöre, denn ich will nicht sagen abbreche, damit Sie sich nicht etwa noch auf

eine solche desultorische Epistel gefaßt machen, wiewohl ich freilich noch mancherlei anzubringen hätte. Allein je länger hier, je später dort; und es wird die höchste Zeit, daß ich mit Ernst an die Dogmatik selbst gehe. Also leben Sie wohl und lehren Sie wohl; das neue Semester ist vor der Thüre, mein fünfzigstes. Vielleicht bringt es mir einen oder den andern wackern Jüngling von Ihnen, so wie ich Ihnen einen sende mit meinem freundlichsten Gruß und der Versicherung, daß ich immer unverändert der Ihrige bin.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Indem mir jetzt, eben weil ich sie nicht wieder abdrucken will, die Vorrede vor Augen liegt, mit welcher ich vor nunmehr neun Jahren dieses Werk bei seinem ersten Erscheinen begleitete, verweile ich am liebsten bei dem Wunsche, mit welchem sie schließt, daß nämlich das Buch womöglich durch sich selbst, wo nicht, doch durch den Widerspruch, den seine Unvollkommenheiten aufregen würden, zu einer immer helleren Verständigung über den Inhalt unseres evangelischen Glaubens beitragen möge. Denn dieser Wunsch ist, Gott sei Dank, nicht unerfüllt geblieben, nur daß ich nicht zu unterscheiden vermag, wieviel von der Aufregung, welche es im theologischen Publikum hervorgebracht, und von dem Widerspruch, den es erfahren hat, auf seinen Wahrheitsgehalt und wieviel auf seine Unvollkommenheiten zu rechnen ist. Dies wird erst die Sache selbst im weiteren Fortgang des jetzt so kräftig aufgeregten Streites zeigen. Möge dieser nur in seinem sachgemäßen Gange bleiben, und niemand meinen, daß Gewaltsamkeiten, welche in der Kirche selbst geübt werden, das Feuer seien, in

welchem sich am sichersten ausweise, wer mit Stroh gebaut habe, und wer mit köstlichen Steinen. Denn so fremdartiger Kämpfe Ausgang giebt niemals eine Bürgschaft für die Güte der Sache.

Über mein Verfahren bei dieser neuen Ausgabe habe ich mich im wesentlichen schon anderwärts*) erklärt. Dennoch finden vielleicht viele Leser auch außer der Einleitung den Unterschied zwischen beiden Ausgaben bedeutender, als sie erwartet hatten. Wie groß er aber auch sein möge, so ist doch kein Hauptsatz aufgegeben, oder in seinem eigentlichen Gehalt verändert worden. Mich kürzer zu fassen, ist mir, so sehr ich mich auch bestrebte, im ganzen nicht gelungen. Es war auch schwer möglich, da die Erfahrung gezeigt hat, daß die Erläuterungen selbst noch mancher Erläuterung bedurften. Doch indem ich mich hiermit nach Kräften abmühte und hoffte, wenn auch nicht kürzer, so werde doch manches deutlicher gefaßt sein und Mißverständnissen abgeholfen oder vorgebeugt, hat mich doch am meisten das Vertrauen gestärkt, daß die Zeit nicht gar fern sein mag, wann man über manches nun endlich Veraltete, sowie über manches immer noch Verkannte nicht mehr nötig haben wird, ausführlich zu reden. Dann wird auch ein Späterer, von gleicher Ansicht ausgehend, eine bei weitem kürzere Dogmatik schreiben können. Denn daß es solche geben wird auch künftig, daran zweifle ich keineswegs, wenn ich gleich auf das bestimmteste gegen die Ehre protestieren muß, die man mir seitdem hier und da angethan hat, mich als das Haupt einer neuen theologischen Schule aufzuführen. Ich protestiere dagegen, weil es mir an beidem fehlt, was hierzu gehört. Ich entsinne mich nämlich nicht, etwas erfunden zu haben, ausgenommen die Anordnung und hier und da die Bezeichnung; und ebenso wenig habe ich jemals mit meinen Gedanken etwas anderes bezweckt, als sie anregend mitzuteilen, damit jeder sie nach seiner Weise gebrauche. Nur in diesem Sinn auch, und nicht als eine Fundgrube von Formeln, an denen sich nachsprechende Schüler

*) S. die vorstehenden beiden Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke.

wiedererkennen, gebe ich dies Buch zum zweiten- und gewiß letztenmale heraus. Denn sollte mir noch mehr Zeit vergönnt sein: so würde ich lieber noch über andere theologische Disziplinen wenigstens kurze Entwürfe mitteilen.

Habe ich mir nun bei der ersten Ausgabe zu viel angemaßt, indem ich mein Buch für die erste Glaubenslehre erklärte, welche mit Rücksicht auf die Vereiniguug beider evangelischen Kirchengemeinschaften abgefaßt sei, so reiche ich diesen Ehrenkranz mit Freude meinem lieben Freunde, dem Herrn G. K. R. Schwarz in Heidelberg. Ich bemerke nur, daß, da es als die Grundbedingung der in hiesigen Landen vollzogenen Vereinigung anzusehen ist, daß es einer dogmatischen Ausgleichung zwischen beiden Teilen gar nicht bedürfe, und noch viel weniger eines neuen Symbols, mir ganz eigentlich oblag, nicht nur von dieser Voraussetzung auszugehen, sondern sie auch als einen feststehenden Grundsatz nach meinen besten Kräften durch eine freie und versöhnende Behandlung der fraglichen Schriften zu realisieren.

Berlin, am Donnerstag nach Quasimodogeniti 1830.

Dr. Fr. Schleiermacher.

Einleitung.

§ 1. Diese Einleitung hat keinen andern Zweck als: teils die dem Werke selbst zugrunde liegende Erklärung der Dogmatik aufzustellen, teils die in demselben befolgte Methode und Anordnung zu bevorworten.

1. Es kann nur dann überflüssig sein, die Behandlung einer Disziplin mit einer Erklärung derselben anzufangen, wenn ein vollkommnes Einverständnis darüber mit Sicherheit vorausgesetzt werden kann. Dies wiederum ist nur der Fall, teils wenn über die Anwendung derselben sich nie ein Streit erhoben hat, teils wenn sie einem größeren wissenschaftlichen Ganzen angehört, welches sich überall auf dieselbe Weise begrenzt und gegliedert findet.

Was nun das erste anbetrifft, so können wir allerdings davon ausgehn, daß von der Dogmatik in den meisten christlichen Kirchengemeinschaften Gebrauch gemacht wird in ihrer inneren Überlieferung und in ihrem äußeren Verkehr mit anderen: aber was es nun eigentlich sei, wodurch Sätze christlich religiösen Inhaltes dogmatische werden, darüber möchte man schwerlich einverstanden sein. Ebenso das andere anlangend würde wohl die Dogmatik allgemein in dasjenige Gebiet gestellt werden, welches wir durch den Aus-

druck: theologische Wissenschaften bezeichnen. Aber man darf nur die angesehensten unter den encyklopädischen Übersichten dieses Faches vergleichen, um zu sehen, wie verschieden dasselbe gegliedert wird, wie anders andere die einzelnen Disziplinen, und dies gilt von der Dogmatik in vorzüglichem Grade, fassen, gegen einander stellen und abschätzen. Natürlich wäre es zwar, die in meiner Übersicht gegebene*) Erklärung zum Grunde zu legen; allein jene Schrift ist zu kurz und aphoristisch, als daß es nicht nötig sein sollte, dem dort Gesagten mit einigen Erläuterungen zuhilfe zu kommen. Auch die Überschrift dieses Werkes, wobei der Name Dogmatik vermieden worden ist, enthält Elemente zu einer Erklärung; aber teils nicht vollständig, teils sind die einzelnen Bestandteile selbst nicht außer allem Bedürfnis, erklärt zu werden. Daher wird dieser Teil der Einleitung seinen Weg unabhängig gehen; und nur wie die Entwickelung stufenweise fortschreitet, wird der Leser auf die betreffenden Stellen jener kurzen Darstellung verwiesen werden. Es folgt übrigens hieraus von selbst, da das, was der Erklärung einer Wissenschaft vorangeht, nicht zur Wissenschaft selbst gehören kann, daß alle Sätze, welche hier vorkommen werden, nicht selbst auch dogmatische sein können.

2. Methode und Anordnung eines Werkes — sofern die Natur des Gegenstandes Verschiedenheiten darin zuläßt, und auch dieses ist, wie die Sache selbst zeigt, bei der Dogmatik in hohem Grade der Fall —, rechtfertigen sich allerdings am besten durch den Erfolg. Aber der günstigste Erfolg kann doch nur erzielt werden, wenn die Leser mit beidem im voraus befreundet sind. Denn dadurch wird es ihnen möglich, jeden Satz gleich in seinen mannigfaltigen

*) „Kurze Darstellung", S. 56, § 3.

Beziehungen zu überschauen. Und auch die Vergleichung einzelner Abschnitte mit den gleichhaltigen ähnlicher, aber anders organisierter Werke, die sonst nur verwirren müßte, kann unter dieser Bedingung lehrreich werden.

Die größten Verschiedenheiten in der Anordnung und Methode werden allerdings die sein, welche mit einer bestimmten Auffassungsweise des Begriffs der Dogmatik so zusammenhängen, daß, wo eine andere zum Grunde gelegt wird, sie nicht mehr Platz finden. Es giebt aber außerdem auch geringere, zwischen denen man wählen kann, auch wenn man von derselben Erklärung ausgeht.

Erstes Kapitel.

Zur Erklärung der Dogmatik.

§ 2. Da die Dogmatik eine theologische Disziplin ist, und also lediglich auf die christliche Kirche ihre Beziehung hat: so kann auch nur erklärt werden was sie ist, wenn man sich über den Begriff der christlichen Kirche verständiget hat.

Anm. Vgl. „Kurze Darstellung“, Einleit. § 1. 2. 5. 22. 23. I. Teil. Einl. § 1. 2. 3. 6. 7. Erster Abschnitt § 1. 2. Sacks „Apologetik“. Einl. § 1—5.

1. Der Ausdruck theologische Disziplin wird hier in dem Sinne genommen, welcher in der ersten angezogenen

Stelle entwickelt ist. Hieraus folgt schon, daß diese Glaubenslehre sich völlig von der Aufgabe lossagt, von allgemeinen Prinzipien ausgehend, eine Gotteslehre aufzustellen oder auch eine Anthropologie und Eschatologie, von denen in der christlichen Kirche Gebrauch gemacht werden solle, ohnerachtet sie in derselben nicht eigentümlich entstanden sind, oder auch in denen die Sätze des christlichen Glaubens vernunftmäßig erwiesen werden sollen. Denn was über diese Gegenstände von der menschlichen Vernunft für sich betrachtet ausgesagt werden kann, das kann in keiner näheren Beziehung zur christlichen Kirche stehen, als zu jeder anderen Glaubens- oder Lebensgemeinschaft.

2. Müssen wir also einen Begriff der christlichen Kirche voranschicken, um diesem gemäß uns darüber zu erklären, was die Dogmatik in derselben sein und leisten soll: so wird dieser selbst nur richtig zu erzielen sein durch den allgemeinen Begriff der Kirche überhaupt, verbunden mit einer richtigen Auffassung der Eigentümlichkeit der christlichen. Der allgemeine Begriff der Kirche nun muß vorzüglich, wenn es dergleichen wirklich geben soll, aus der Ethik entnommen werden, da auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinschaft ist, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann. Das Eigentümliche der christlichen kann weder rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet, noch bloß empirisch aufgefaßt werden*). Denn keine Wissenschaft kann das Individuelle durch den bloßen Gedanken erreichen und hervorbringen, sondern muß immer bei einem Allgemeinen stehen bleiben. Wie alle sogenannten Konstruktionen a priori auf dem geschichtlichen Gebiet immer an der Aufgabe gescheitert sind, daß das solchergestalt von

*) Vgl. „Kurze Darstell.", Einleit. § 22. Phil. Th. § 1.

oben Abgeleitete sich nun auch als wirklich dasselbe zeigen sollte mit dem geschichtlich Gegebenen: so ist es unleugbar auch hier. Die bloß empirische Auffassung hingegen hat kein Maß noch eine Formel, um das Wesentliche und sich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden. Wenn nun aber die Ethik den Begriff der Kirche aufstellt: so kann sie allerdings auch an dem, was die Basis dieser Gemeinschaften ist, das sich überall Gleiche von dem, was sich als eine veränderliche Größe verhält, absondern, um so durch eine Einteilung des ganzen Gebietes die Örter zu bestimmen, in welche die individuellen Gestaltungen, sobald sie geschichtlich aufgefunden sind, eingestellt werden könnten. Und auf diese Weise die Gesamtheit aller durch die eigentümliche Verschiedenheit ihrer Basen von einander gesonderten Kirchengemeinschaften nach ihren Verwandtschaften und Abstufungen als ein geschlossenes, den Begriff erschöpfendes Ganze darzustellen, wäre das Geschäft eines besonderen Zweiges der wissenschaftlichen Geschichtskunde, welchen man ausschließend mit dem Namen Religionsphilosophie bezeichnen sollte, so wie der Name Rechtsphilosophie vielleicht am besten aufgespart bliebe für eine analoge kritische Disziplin, welche mit Bezug auf den in der Ethik entwickelten allgemeinen Begriff des Staates dasselbe zu leisten hätte für die verschiedenen individuellen Gestaltungen bürgerlicher Vereine. Die Lösung jener Aufgabe der Religionsphilosophie ist allerdings verschiedentlich versucht worden, aber nicht auf einem so allgemein geltenden wissenschaftlichen Verfahren ruhend, noch in solchem Gleichgewicht des geschichtlichen und spekulativen sich haltend, daß wir uns darauf als auf etwas anerkannt Befriedigendes in unsern theologischen Disziplinen berufen könnten. Am nächsten nämlich hätte an diese Resultate der Religionsphilosophie anzuschließen die Apologetik,

um daraus die Beschreibung von dem eigentümlichen Wesen des Christentums und von seinem Verhältnis zu anderen Kirchen zum Grunde zu legen. Wenn nun aber die Apologetik erst als eine für unsere Zeiten neu zu gestaltende theologische Disziplin gehörig anerkannt wäre, so würde es nicht geraten sein, ihre Erscheinung, bis eine befriedigende Entwickelung der Religionsphilosophie vorhanden wäre, auszusetzen. Vielmehr müßte sie bis dahin ein abgekürztes Verfahren für sich einschlagen. Sie würde dann auf demselben Punkt wie die Religionsphilosophie beginnen und auch denselben Weg einschlagen, aber alles dasjenige unausgeführt zur Seite liegen lassen, was nicht zur Ausmittelung des Christentums unmittelbar beiträgt. Da aber nun diese Disziplin nur eben wieder aufzuleben beginnt, so hat die folgende Entwickelung dies selbst zu leisten.

3. Dieser erste Teil unserer Einleitung hat also nur Lehnsätze, d. h. anderen wissenschaftlichen Disziplinen angehörige, zusammenzustellen und anzuwenden, und zwar sind es Sätze aus der Ethik, aus der Religionsphilosophie und aus der Apologetik. Natürlich kann das Ergebnis einer aus solchen Bestandteilen zusammengesetzten Untersuchung ebenfalls auf kein allgemeines Anerkenntnis Anspruch machen, ausgenommen wenn auch diejenige Gestaltung der Ethik und der Religionsphilosophie, die dabei zum Grunde liegt, ebenfalls anerkannt würde. Hieraus erhellt, wie sich schon hier bei den ersten Anfängen Veranlassung genug zeigt zu sehr verschiedenen Erklärungen und Auffassungen der Dogmatik, deren jede sich nur als Vorarbeit für eine künftige ansehen kann, wenn die wissenschaftlichen Disziplinen, auf welche Bezug genommen werden muß, fester werden gestellt sein, während dessen jedoch das Christentum selbst völlig dasselbige bleibt.

Zusatz. 1. Hiermit soll indes keineswegs behauptet

werden, daß diese Sätze in einer selbständigen Behandlung der Wissenschaften, denen sie angehören, in derselben Gestalt vorkommen müßten, in welcher sie hier aufgestellt werden. Dies ist vielmehr unwahrscheinlich, da uns hier alles dasjenige fehlt, was ihnen dort würde vorangegangen sein.

2. Unter Ethik wird hier verstanden die der Naturwissenschaft gleichlaufende spekulative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit. Unter Religionsphilosophie eine kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesamtheit die vollkommne Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind. Der Ausdruck Apologetik ist erklärt Kurze Darst. S. 14. § 14.

I. Zum Begriff der Kirche, Lehnsätze aus der Ethik.

§ 3. Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist, rein für sich betrachtet, weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.

Anm. Vgl. „Reden über die Religion“, S. 65–77.

1. Daß eine Kirche nichts anderes ist als eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit, ist für uns evangelische Christen wohl außer allen Zweifel gesetzt, da wir es einer Kirche gleich zur Ausartung anrechnen, wenn sie etwas anderes als dieses, seien es nun die Angelegenheiten der Wissenschaft oder der äußeren Ordnung, mit besorgen will; wie wir uns auch immer dagegen sträuben, wenn die Leitenden im Staat oder die in der Wissenschaft als solche zugleich die Angelegenheiten der Frömmigkeit ordnen wollen.

Wogegen wir den letzten nicht wehren mögen, sowohl die Frömmigkeit selbst als die Gemeinschaft, welche sich auf sie bezieht, aus ihrem Standpunkt zu betrachten und zu beurteilen, und ihren eigentlichen Ort im Gesamtgebiet des menschlichen Lebens zu bestimmen, insofern auch Frömmigkeit und Kirche ein Stoff sind für das Wissen; vielmehr gehen wir hier selbst auf eine solche Betrachtung ein. So wehren wir auch den Leitenden im Staate nicht, die äußeren Verhältnisse der frommen Gemeinschaften nach den Prinzipien der bürgerlichen Ordnung festzustellen, welches jedoch keineswegs in sich schließt, daß diese Gemeinschaft vom Staat ausgehe oder ein Bestandteil desselben sei. — Aber nicht nur wir, sondern auch solche Kirchengemeinschaften, welche es nicht so genau damit nehmen, Kirche und Staat oder kirchliche und wissenschaftliche Gemeinschaft auseinander zu halten, werden doch unserer Erklärung zustimmen müssen; denn sie können doch nur mittelbarerweise der Kirche einen Einfluß auf jene Gemeinschaften beilegen; als das wesentliche Geschäft derselben aber können auch sie nur das Erhalten, Ordnen und Fördern der Frömmigkeit betrachten.

2. Wenn hier Gefühl und Selbstbewußtsein als gleichgeltend neben einander gestellt werden, so ist die Absicht dabei keineswegs, einen beide Ausdrücke schlechthin gleichstellenden Sprachgebrauch allgemein einzuführen. Der Ausdruck Gefühl ist in der Sprache des gemeinen Lebens längst auf unserm Gebiet gebräuchlich; allein für die wissenschaftliche Sprache bedarf es einer genaueren Bestimmung, und diese soll ihm durch das andere Wort gegeben werden. Nimmt also jemand den Ausdruck Gefühl in einem so weiten Sinne, daß er auch bewußtlose Zustände darunter begreift, so soll er erinnert sein, daß von dieser Gebrauchsweise hier zu abstrahieren ist. Wiederum ist dem Ausdruck Selbst-

bewußtsein die Bestimmung unmittelbar hinzugefügt, damit niemand an ein solches Selbstbewußtsein denke, welches kein Gefühl ist, wenn man nämlich Selbstbewußtsein das Bewußtsein von sich selbst nennt, welches mehr einem gegenständlichen Bewußtsein gleicht, und eine Vorstellung von sich selbst und als solche durch die Betrachtung seiner selbst vermittelt ist. Rückt eine solche Vorstellung von uns selbst, wie wir uns in einem gewissen Zeitteil finden, denkend z. B. oder wollend, ganz nahe, oder durchschießt schon gar die einzelnen Momente des Zustandes, so erscheint dies Selbstbewußtsein als den Zustand selbst begleitend. Jenes eigentliche unvermittelte Selbstbewußtsein aber, welches nicht Vorstellung ist, sondern im eigentlichen Sinne Gefühl, ist keineswegs immer nur begleitend; vielmehr wird jedem in dieser Hinsicht eine doppelte Erfahrung zugemutet. Einmal daß es Augenblicke giebt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurücktritt; dann aber auch, daß bisweilen dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseins während einer Reihe verschiedener Akte des Denkens und Wollens unverändert fortdauert, mithin auf diese sich nicht bezieht und sie also auch nicht im eigentlichen Sinne begleitet. So sind Freude und Leid, diese überall auf dem religiösen Gebiet bedeutenden Momente, eigentliche Gefühlszustände im obigen Sinn, wogegen Selbstbilligung und Selbstmißbilligung, abgesehen davon, daß sie hernach in Freude und Leid übergehen, an und für sich mehr dem gegenständlichen Bewußtsein von sich selbst angehören als Ergebnisse einer analysierenden Betrachtung. Nirgends stehen sich vielleicht beide Formen näher; eben deshalb aber setzt auch diese Zusammenstellung den Unterschied in das hellste Licht.

Anm. zu 2. Sehr verwandt und leicht auf die meinige zu übertragen ist Steffens Beschreibung vom Gefühl (Falsche Theologie, S. 99. 100). „Die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins ꝛc." Wogegen die von Baumgarten-Crusius (Einl. in den St. d. Dogm., S. 56), abgesehen von der Entgegensetzung zwischen Gefühl und Selbstbewußtsein, teils nicht das Ganze, sondern nur die höhere Region des Gefühls umfaßt, teils auch durch den Gebrauch des Ausdrucks Wahrnehmung das Gefühl in das Gebiet des gegenständlichen Bewußtseins hinüberzuspielen scheint.

3. Der Satz scheint vorauszusetzen, es gebe kein viertes zu Wissen, Thun und Gefühl. Er thut dies jedoch nicht in dem Sinne, als ob er eine apagogische Beweisführung sein wollte, sondern er stellt jene beiden nur neben dieses, um mit der Erklärung zugleich die vorhandenen abweichenden Erklärungen aufzunehmen und zu behandeln. So daß wir die Frage, ob es in der Seele ein solches viertes gebe, ganz beiseite liegen lassen könnten, wenn uns nicht teils daran gelegen sein müßte, uns zu überzeugen, ob noch ein anderer Ort vorhanden ist, den man der Frömmigkeit anweisen könnte, teils wir uns auch anschicken müßten, auch das Verhältnis klar aufzufassen, welches zwischen der christlichen Frömmigkeit an sich, und sowohl dem christlichen Glauben, sofern er in die Form des Wissens gebracht werden kann, als auch dem christlichen Thun stattfindet. Wäre nun das Verhältnis jener drei irgendwo auf eine allgemein anerkannte Weise dargethan, so dürften wir uns nur darauf berufen. Nun aber muß hier das Nötige darüber gesagt werden, was aber nur als ein Geliehenes aus der Sittenlehre anzusehen ist, und wohl zu merken, daß die Wahrheit der Sache, nämlich daß die Frömmigkeit Gefühl sei, von der Richtigkeit der folgenden Erörterung völlig unabhängig bleibt. Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von In-sich-bleiben und Aus-sich-heraustreten des Subjekts. Beide

Formen des Bewußtseins konstituieren das In-sich-bleiben, wogegen das eigentliche Thun das Aus-sich-heraustreten ist; insofern also stehen Wissen und Gefühl zusammen dem Thun gegenüber. Aber wenn auch das Wissen als Erkannt-haben ein In-sich-bleiben des Subjektes ist, so wird es doch als Erkennen nur durch ein Aus-sich-heraustreten desselben wirklich, und ist insofern ein Thun. Das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegt-worden-sein ein In-sich-bleiben, sondern es wird auch als Bewegt-werden nicht von dem Subjekt bewirkt, sondern kommt nur in dem Subjekt zustande, und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein In-sich-bleiben, und insofern steht es allein jenen beiden, dem Wissen und dem Thun, gegenüber. — Wenn nun die Frage entsteht, ob es zu diesen dreien: Gefühl, Wissen und Thun, ein viertes oder zu jenen beiden, In-sich-bleiben und Aus-sich-heraustreten, ein drittes giebt, so ist freilich die Einheit von diesen keines von den zweien oder dreien; aber niemand kann diese doch neben jene stellen als ein solches drittes oder viertes, wie sie selbst sind; sondern diese Einheit ist das Wesen des Subjektes selbst, welches sich in jenen einander gegenübertretenden Formen kund giebt, und also, wie man es auch in dieser besonderen Beziehung nennen möge, der gemeinschaftliche Grund derselben. Ebenso ist auf der andern Seite jeder wirkliche Moment des Lebens seinem Gesamtgehalte nach ein zusammengesetztes aus jenen zweien oder dreien, wenngleich zweie davon immer nur als Spuren oder als Keime vorhanden sein werden. Aber ein drittes zu jenen zweien, wovon das eine wieder zweigeteilt ist, wird schwerlich gegeben werden können.

4. Wenn also, diese drei gesetzt, Gefühl, Wissen und Thun, die schon oft vorgetragene Behauptung hier wieder

aufgestellt wird, daß von diesen dreien die Frömmigkeit dem Gefühl angehört, so soll sie dadurch, wie schon aus dem obigen folgt, keineswegs von aller Verbindung mit dem Wissen und Thun ausgeschlossen werden. Vielmehr, wenn überhaupt das unmittelbare Selbstbewußtsein überall den Übergang vermittelt zwischen Momenten, worin das Wissen, und solchen, worin das Thun vorherrscht, indem z. B. aus demselben Wissen, je nachdem eine andere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins eintritt, auch in dem einen ein anderes Thun hervorgeht, als in dem andern: so wird auch der Frömmigkeit zukommen, Wissen und Thun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eins von beiden als Keime in sich schließen. Aber eben dieses ist die Wahrheit des Satzes, keineswegs eine Einwendung dagegen: denn wäre es anders, so könnten sich ja die frommen Momente mit den übrigen nicht zu einem Leben verbinden, sondern die Frömmigkeit wäre etwas für sich ohne allen Einfluß auf die übrigen geistigen Lebensverrichtungen. In dieser Wahrheit aber tritt unser Satz, durch welchen der Frömmigkeit ihr eigentümliches Gebiet in Verbindung mit allem übrigen gesichert wird, den anderweitigen Behauptungen entgegen, die Frömmigkeit sei ein Wissen oder ein Thun oder beides oder ein aus Gefühl, Wissen und Thun gemischter Zustand, und in dieser polemischen Beziehung ist nun unser Satz noch genauer zu betrachten. — Soll nun die Frömmigkeit im Wissen bestehen, so wäre sie doch wohl vorzüglich dasjenige Wissen ganz oder das wesentliche davon, welches als der Inhalt der Glaubenslehre aufgestellt wird, oder es müßte durchaus falsch sein, daß wir hier um der Glaubenslehre willen das Wesen der Frömmigkeit aufsuchen. Ist nun die Frömmigkeit dieses Wissen, so muß auch das Maß dieses Wissens in einem

Menschen das Maß seiner Frömmigkeit sein. Denn was nicht in seinem Steigen und Fallen das Maß der Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, darin kann auch nicht das Wesen desselben bestehen. Sonach wäre unter der aufgestellten Voraussetzung der beste Inhaber der christlichen Glaubenslehre auch immer zugleich der frömmste Christ. Und dieses wird doch, auch wenn wir gleich bevorworten, jener beste sei nur der, welcher sich auch am meisten an das Wesentliche halte, und dieses nicht etwa über den Nebensachen und Außenwerken vergäße, dennoch niemand annehmen, sondern vielmehr, daß mit gleicher Vollkommenheit jenen Wissens sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit bestehen können und mit gleich vollkommener Frömmigkeit sehr verschiedene Grade dieses Wissens. Doch vielleicht wendet man ein, die Behauptung, die Frömmigkeit sei ein Wissen, meine nicht sowohl den Inhalt jenes Wissens, sondern die den Vorstellungen beiwohnende Gewißheit, sodaß die Kenntnis der Glaubenslehren Frömmigkeit sei nur wegen der ihnen beigelegten Gewißheit und also wegen der Stärke der Überzeugung, ein Innehaben derselben ohne Überzeugung sei hingegen gar keine Frömmigkeit. Dann wäre also die Stärke der Überzeugung das Maß der Frömmigkeit; und dies haben gewiß auch diejenigen vorzüglich im Sinn, welche das Wort G l a u b e so gern durch Überzeugungstreue umschreiben. Allein in allen anderen eigentlicheren Gebieten des Wissens hat die Überzeugung selbst kein anderes Maß, als die Klarheit und Vollständigkeit des Denkens selbst. Soll es sich nun mit dieser Überzeugung ebenso verhalten: so kämen wir doch auf das vorige zurück, daß der, welcher die religiösen Sätze am klarsten und vollständigsten einzeln und in ihrem Zusammenhange denkt, auch der frömmste sein müßte. Soll nun dieses verworfen bleiben und die Voraussetzung doch bestehen: so

müßte die Gewißheit hier eine andere sein und ein anderes Maß haben. Möge dann immer die Frömmigkeit mit dieser Gewißheit noch so innig zusammenhängen: so hängt sie deshalb nicht auf dieselbe Weise mit jenem Wissen zusammen. Soll aber doch das Wissen, welches die Glaubenslehre bildet, sich auf die Frömmigkeit beziehen: so erklärt sich dies so, daß die Frömmigkeit allerdings der Gegenstand jenes Wissens ist, daß aber dieses nur, sofern den Bestimmungen des Selbstbewußtseins eine Gewißheit einwohnt, kann entwickelt werden. — Soll hingegen die Frömmigkeit im Thun bestehen: so ist offenbar, daß das sie konstituierende Thun nicht durch seinen Inhalt bestimmt sein kann, denn die Erfahrung lehrt, daß neben dem vortrefflichen auch das scheußlichste, neben dem gehaltreichsten auch das leerste und bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit gethan wird. Wir sind also nur an die Form, an die Art und Weise gewiesen, wie das Thun zustande kommt. Diese aber ist nur aus den beiden Endpunkten zu begreifen, dem zugrunde liegenden Antrieb als dem Anfangspunkt, und dem beabsichtigten Erfolg als dem Zielpunkt. Nun aber wird niemand eine Handlung mehr oder weniger fromm nennen wegen des größeren oder geringeren Grades der Vollkommenheit, womit der beabsichtigte Erfolg erreicht wird. Sind wir aber auf den Antrieb zurückgeworfen: so ist offenbar, daß jedem Antrieb eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, sei es nun Lust oder Unlust, zugrunde liegt, und daß an diesen am reinsten ein Antrieb vom andern unterschieden wird. Sonach wird ein Thun fromm sein, sofern die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, das Gefühl, welches Affekt geworden und in den Antrieb übergegangen war, ein frommes ist. — Beide Voraussetzungen führen also auf denselben Punkt hin, daß es Wissen und Thun giebt, zur Frömmigkeit gehörig, daß

aber keines von beiden das Wesen derselben ausmacht, sondern nur sofern gehören sie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixierenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergießt. — Endlich wird niemand leugnen, daß es Gefühlszustände giebt, welche wir, wie Reue, Zerknirschung, Zuversicht, Freudigkeit zu Gott, an und für sich fromm nennen, ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Wissen und Thun, wiewohl wir allerdings erwarten, sowohl daß sie sich in anderweitig geforderten Handlungen fortsetzen, als auch, daß sich der Trieb zur Betrachtung auf sie richten werde.

5. Aus dem bisher Gesagten geht wohl schon hervor, wie die Behauptung zu beurteilen ist, daß die Frömmigkeit ein Zustand sei, in welchem Wissen, Fühlen und Thun verbunden ist. Wir weisen sie natürlich zurück, wenn das Fühlen dabei soll aus dem Wissen abgeleitet sein, wie das Thun aus dem Fühlen. Soll sie aber gar keine Unterordnung aussagen, so ist sie ebenso gut die Beschreibung eines jeden andern ganz klaren und lebendigen Momentes, als eines frommen. Denn wenngleich der Zweckbegriff einer Handlung der Handlung selbst schon vorangeht, so begleitet er sie doch zugleich beständig, und das Verhältnis zwischen beiden drückt sich zugleich im Selbstbewußtsein durch einen größeren oder geringeren Grad von Zufriedenheit und Sicherheit aus, so daß auch hier in dem Gesamtgehalt des Zustandes alle dreie verbunden sind. Auf ähnliche Weise verhält es sich auch mit dem Wissen. Denn als glücklich beendigte Operation der denkenden Thätigkeit spricht es sich im Selbstbewußtsein als eine zuversichtliche Gewißheit aus. Zugleich aber wird es auch ein Bestreben, die erkannte Wahrheit mit andern zu verbinden, oder Fälle zu deren Anwendung aufzusuchen, und dieses ist der immer zugleich

vorhandene Anfang eines Thuns, welches sich bei der dargebotenen Gelegenheit vollständig entwickelt, und so finden wir auch hier in dem Gesamtzustande Wissen, Fühlen und Thun zusammen. Wie nun aber der zuerst beschriebene Zustand dem ohnerachtet wesentlich ein Thun ist und der zweite ein Wissen, so bleibt auch die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Äußerungen wesentlich ein Gefühlszustand. Dieser wird dann auch in das Denken aufgenommen, aber nur nach Maßgabe, wie jeder in sich so bestimmte zugleich zum Denken geneigt und darin geübt ist; und auf dieselbe Weise nur und nach demselben Maß tritt auch diese innere Bestimmtheit heraus in lebendiger Bewegung und darstellender Handlung. Auch geht aus dieser Darstellung schon hervor, daß unter Gefühl weder etwas Verworrenes gedacht werden soll, noch etwas Unwirksames, da es einesteils in den lebendigsten Augenblicken am stärksten ist und allen Willensäußerungen mittelbar oder unmittelbar zugrunde liegt, anderntells auch von der Betrachtung ergriffen und als das, was es ist, gedacht werden kann. — Wenn aber andere das Gefühl aus unserm Gebiet ganz ausschließen wollen, und deshalb die Frömmigkeit nur beschreiben als ein Handlungen erzeugendes Wissen, oder als ein aus einem Wissen hervorgegangenes Thun, so würden diese nicht nur zuerst dieses unter sich schlichten müssen, ob nun die Frömmigkeit das Wissen sein soll oder das Thun, sondern sie müßten uns auch aufweisen, wie denn aus einem Wissen ein Thun entstehen könne, ohne eine dazwischentretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Und wenn sie dieses zuletzt zugeben müssen, so werden sie sich aus dem vorigen überzeugen, daß, wenn eine solche Verflechtung den Charakter der Frömmigkeit an sich trägt, doch das Wissen darin noch nicht und das Thun darin nicht mehr die Frömmigkeit an und für

sich sei, sondern diese ist gerade die dazwischentretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Jenes aber kann sich immer auch umgekehrt verhalten; das Thun ist noch nicht die Frömmigkeit in allen den Fällen, in welchen sich erst aus dem Gethan-haben ein bestimmtes Selbstbewußtsein ergiebt, und das Wissen ist nicht mehr die Frömmigkeit an und für sich, wenn es keinen andern Inhalt hat, als jene ins Denken aufgenommene Bestimmtheit.

§ 4. Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

Anm. Für das in den folgenden Erläuterungen nicht selten vorkommende Wort schlechthinig bedanke ich mich bei Herrn Prof. Delbrück. Ich wollte es nicht wagen, und habe keine Kunde, daß es schon anderwärts vorhanden gewesen. Nun er es aber gegeben, finde ich es sehr bequem, ihm im Gebrauch desselben zu folgen.

1. In keinem wirklichen Bewußtsein, gleichviel ob es nur ein Denken oder Thun begleitet, oder ob es einen Moment für sich erfüllt, sind wir uns unseres Selbst an und für sich, wie es immer dasselbe ist, allein bewußt, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben. Das Ich an sich kann gegenständlich vorgestellt werden, aber jedes Selbstbewußtsein ist zugleich das eines veränderlichen So-seins. In diesem Unterscheiden des letzteren von dem ersten liegt aber schon, daß das Veränderliche nicht aus dem sich selbst gleichen hervorgeht, in welchem Falle es nicht

von ihm zu unterscheiden wäre. In jedem Selbstbewußtsein also sind zwei Elemente, ein — um so zu sagen — Sich-selbst-setzen und ein Sich-selbst-nicht-so-gesetzt-haben, oder ein Sein, und ein Irgendwie-geworden-sein; das letzte also setzt für jedes Selbstbewußtsein außer dem Ich noch etwas anderes voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht gerade dieses sein würde. Dieses andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, mit dem wir es hier allein zu thun haben, nicht gegenständlich vorgestellt. Denn allerdings ist die Duplicität des Selbstbewußtseins der Grund, warum wir jedesmal ein anderes gegenständlich aufsuchen, worauf wir unser So-sein zurückschieben; allein dies Aufsuchen ist ein anderer Akt, mit dem wir es jetzt nicht zu thun haben. Sondern in dem Selbstbewußtsein ist nur zweierlei zusammen; das eine Element drückt aus das Sein des Subjektes für sich, das andere sein Zusammensein mit anderem. — Diesen zwei Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen nun in dem Subjekt dessen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit. Könnten wir uns das Zusammensein mit anderem wegdenken, uns selbst aber übrigens so wie wir sind: so wäre kein Selbstbewußtsein möglich, welches überwiegend ein Affiziertsein der Empfänglichkeit aussagte, sondern dann könnte jedes nur Selbstthätigkeit aussagen, welche aber auch, auf keinen Gegenstand bezogen, nur ein Hervortreten-wollen, eine unbestimmte Agilität ohne Gestalt und Farbe wäre. Wie wir uns aber immer nur im Zusammensein mit anderem finden: so ist auch in jedem für sich hervortretenden Selbstbewußtsein das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit das erste, und selbst das ein Thun, worunter auch das Erkennen begriffen werden kann, begleitende Selbstbewußtsein, wiewohl es über-

wiegend eine regsame Selbstthätigkeit aussagt, wird immer auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen, durch welchen die ursprüngliche Agilität ihre Richtung empfing, nur daß oft auch diese Beziehung eine ganz unbestimmte sein kann. Zu diesen Sätzen kann die Zustimmung unbedingt gefordert werden, und keiner wird sie versagen, der einiger Selbstbeobachtung fähig ist und Interesse an dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchungen finden kann.

2. Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffen-sein der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbstthätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl. Jenes nicht nur, weil wir anderwärtsher so geworden sind, sondern vornehmlich, weil wir nicht anders als nur durch ein anderes so werden konnten. Dieses, weil anderes durch uns bestimmt wird und ohne unsere Selbstthätigkeit nicht so bestimmt werden könnte. Diese beiden Erklärungen können indes noch unvollständig zu sein scheinen, indem es auch eine mit anderem nicht zusammenhängende Beweglichkeit des Subjektes giebt, welche unter demselben Gegensatz zu stehen scheint. Allein wenn wir von innen heraus irgendwie werden, ohne daß anderes dazu mitgesetzt ist: so ist dies das einfache Verhältnis der zeitlichen Entwickelung eines sich wesentlich selbst gleich bleibenden, welche nur sehr uneigentlich auf den Begriff Freiheit bezogen werden kann. Und wenn wir von innen heraus irgendwie nicht werden können: so bezeichnet dies nur die zum Wesen des Subjektes selbst gehörige Grenze seiner Selbstthätigkeit, und diese würde nur sehr uneigentlich können Abhängigkeit genannt werden. — Mit diesem Gegensatz ist übrigens der zwischen trüben oder

niederdrückenden und erhebenden oder freudigen Gefühlen, von welchem hernach die Rede sein wird, keineswegs zu verwechseln. Denn auch ein Abhängigkeitsgefühl kann erhebend sein, wenn das mitausgesagte So-geworden-sein sich als ein vollkommenes ankündigt, und ebenso ein Freiheitsgefühl niederschlagend, teils wenn der Moment überwiegender Empfänglichkeit, worauf das Thun zürückgeführt wird, ein solcher war, teils wenn die Art und Weise der Selbständigkeit sich als ein nachteiligeres Zusammensein ausspricht. — Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl in dem Sinne als eines, daß nicht nur das Subjekt, sondern auch das mitgesetzte andere in beiden dasselbige ist: so ist dann das aus beiden zusammengefaßte Gesamt-selbstbewußtsein das der Wechselwirkung des Subjektes mit dem mitgesetzten anderen. Setzen wir nun die Gesamtheit aller Gefühlsmomente beider Art als eines, so ist auch das mitgesetzte andere als eine Gesamtheit oder als eins zu setzen, und der letzte Ausdruck also der richtige für unser Selbstbewußtsein im allgemeinen, insofern es unser Zusammensein mit allem aussagt, was sowohl unsere Empfänglichkeit anspricht, als auch unserer Selbstthätigkeit vorgelegt ist. Und zwar nicht nur sofern wir dieses andere vereinzeln, und jedem, wenngleich in noch so verschiedenem Grade, ein Verhältnis zu jenem zweifachen in uns zuschreiben, sondern auch, sofern wir das gesamte Außer-uns als eines, ja auch weil ja andere Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, zu welcher wir auch Verhältnis haben, darin gesetzt ist, mit uns zusammen als eines, das heißt als Welt setzen. Demnach ist unser Selbstbewußtsein als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt, eine Reihe von geteiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne

ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl giebt es in diesem ganzen Gebiete nicht. Wir mögen unsere Verhältnisse zur Natur betrachten oder die in der menschlichen Gesellschaft, so finden wir eine große Menge von Gegenständen, inbezug auf welche Freiheit und Abhängigkeit sich sehr das Gleichgewicht halten, und diese konstituieren das Gebiet der Gleichheit in der Wechselwirkung. Andere üben eine weit größere Einwirkung auf unsere Empfänglichkeit aus als die Einwirkung unserer Selbständigkeit auf sie und so auch umgekehrt, sodaß eines von beiden sich auf ein unmerklich kleines beschränken kann, aber nie wird eines von beiden Gliedern gänzlich verschwinden. Vorherrschend ist das Abhängigkeitsgefühl in dem Verhältnis der Kinder gegen die Eltern, der Bürger gegen das Vaterland; aber doch können, auch ohne das Verhältnis zu lösen, einzelne sowohl Gegenwirkung als auch leitende Einwirkung auf das Vaterland ausüben. Und wie die Abhängigkeit der Kinder von den Eltern sehr bald als eine sich allmählich vermindernde und verlöschende gefühlt wird, so ist sie auch von Anfang an nicht ohne Beimischung einer auf die Eltern gerichteten Selbstthätigkeit, wie auch in der absolutesten Alleinherrschaft dem Gebieter ein leises Abhängigkeitsgefühl nicht fehlt. Dasselbe ist der Fall auf der Seite der Natur, wie wir denn selbst auf alle Naturkräfte, ja auch von den Weltkörpern kann man es sagen, in demselben Sinn, in welchem sie auf uns einwirken, auch ein kleinstes von Gegenwirkung ausüben. So daß demnach unser gesamtes Selbstbewußtsein gegenüber der Welt oder ihren einzelnen Teilen zwischen diesen Grenzen beschlossen bleibt.

3. Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl kann es demnach

für uns gar nicht geben, sondern wer ein solches zu haben behauptet, der täuscht entweder sich selbst oder er trennt, was notwendig zusammengehört. Denn sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbständigkeit aus, so muß diese einen Gegenstand haben, der uns irgendwie gegeben worden ist, welches aber nicht hat geschehen können ohne eine Einwirkung desselben auf unsere Empfänglichkeit; in jedem solchen Falle ist daher ein zu dem Freiheitsgefühl gehöriges Abhängigkeitsgefühl mitgesetzt und also jenes durch dieses begrenzt. Das Gegenteil könnte nur eintreten, wenn der Gegenstand überhaupt durch unsere Thätigkeit erst würde, welches aber immer nur beziehungsweise der Fall ist und nie schlechthin. Soll aber das Freiheitsgefühl nur eine innere selbstthätige Bewegung aussagen, so hängt nicht nur jede einzelne solche mit dem jedesmaligen Zustande unserer erregten Empfänglichkeit zusammen, sondern auch die Gesamtheit unserer inneren freien Bewegungen als Einheit betrachtet, kann nicht durch ein schlechthiniges Freiheitsgefühl repräsentiert werden, weil unser ganzes Dasein uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen zum Bewußtsein kommt. Daher in keinem zeitlichen Sein ein schlechthiniges Freiheitsgefühl seinen Ort haben kann. Wenn nun unser Satz dem ohngeachtet auf der andern Seite ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl fordert: so kann dies aus demselben Grunde auf keine Weise von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehen, denn auf einen solchen würde immer eine Gegenwirkung stattfinden, und auch eine freiwillige Entsagung auf diese würde immer ein Freiheitsgefühl mit einschließen. Daher kann es auch, streng genommen, nicht in einem einzelnen Momente als solchem sein, weil dieser seinem Gesamtinhalt nach immer durch Gegebenes bestimmt ist, also durch solches, an welchem

wir ein Freiheitsgefühl haben. Allein eben das unsere gesamte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit ebenso von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, inbezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich.

4. Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserem Satze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist. Hierbei ist nur zuerst noch aus dem vorigen zu erinnern, daß dieses woher nicht die Welt ist in dem Sinne der Gesamtheit des zeitlichen Seins, und noch weniger irgendein einzelner Teil derselben. Denn das wenngleich begrenzte Freiheitsgefühl, welches wir inbezug auf sie haben, teils als ergänzende Bestandteile derselben, teils indem wir immerfort in der Einwirkung auf einzelne Teile derselben begriffen sind, und die uns gegebene Möglichkeit einer Einwirkung auf alle ihre Teile, lassen nur ein begrenztes Abhängigkeitsgefühl zu, schließen aber das schlechthinige aus. Nächst dem ist zu bemerken, daß unser Satz der Meinung entgegentreten will, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgendein vorheriges Wissen um Gott bedingt sei. Und dies mag wohl um so nötiger sein, da viele, welche sich eines vollkommen begriffenen ursprünglichen d. h. von allem Gefühl unabhängigen Begriffs von Gott sicher wissen

in diesem höheren Selbstbewußtsein, welches wohl nahe genug an ein schlechthiniges Freiheitsgefühl streifen mag, eben das Gefühl, welches uns für die Grundform aller Frömmigkeit gilt, als etwas fast Untermenschliches weit von sich weisen. Unser Satz nun will ein solches ursprüngliches Wissen auf der andern Seite keineswegs bestreiten, sondern es nur beiseite stellen als etwas, womit wir es in der christlichen Glaubenslehre niemals können zu thun haben, weil es selbst offenbar genug nichts unmittelbar mit der Frömmigkeit zu thun hat. Wenn aber das Wort überall ursprünglich mit der Vorstellung eins ist, und also der Ausdruck Gott eine Vorstellung voraussetzt: so soll nur gesagt werden, daß diese, welche nichts anders ist als nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung sei, mit welcher wir es hier zu thun haben, ganz unabhängig von jenem ursprünglichen eigentlichen Wissen, und nur bedingt durch unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, sodaß Gott uns zunächst nur das bedeutet, was in diesem Gefühl das Mitbestimmende ist und worauf wir dieses unser So-sein zurückschieben, jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalt entwickelt werden muß. Eben dies ist nun vorzüglich gemeint mit der Formel, daß sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewußt sein einerlei ist, weil nämlich die schlechthinige Abhängigkeit die Grundbeziehung ist, welche alle anderen in sich schließen muß. Der letzte Ausdruck schließt zugleich das Gottesbewußtsein so in das Selbstbewußtsein ein, daß beides, ganz der obigen Auseinandersetzung gemäß, nicht von einander getrennt werden kann. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung wird.

Insofern nun kann man wohl auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise, und wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein, daß dem Menschen mit der allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben ist. In welchem Maß nun während des zeitlichen Verlaufs einer Persönlichkeit dieses wirklich vorkommt, in eben dem schreiben wir dem einzelnen Frömmigkeit zu. Hingegen bleibt jedes irgendwie Gegeben-sein Gottes völlig ausgeschlossen, weil alles äußerlich Gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben sein muß. Die Übertragung jener Vorstellung auf irgendeinen wahrnehmbaren Gegenstand, wenn man sich derselben nicht als einer rein willkürlichen Symbolisierung bewußt wird und bleibt, ist immer eine Korruption, sei es nun eine vorübergehende Übertragung, also Theophanie, oder eine konstitutive, in welcher Gott als ein wahrnehmbares beharrliches Einzelwesen vorgestellt wird.

§ 5. Das Beschriebene bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins, welche jedoch in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt ist, und durch die Verbindung mit derselben zu einer Einheit des Momentes auch Anteil bekommt an dem Gegensatz des Angenehmen oder Unangenehmen.

1. Wie sich die beiden dargestellten Gestaltungen des Selbstbewußtseins, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nämlich und dasjenige Selbstbewußtsein, welches die Beziehungen

zu dem wahrnehmbaren endlichen Sein ausdrückend, sich in teilweises Abhängigkeitsgefühl und teilweises Freiheitsgefühl spaltet, zu einander verhalten, das werden wir am besten sehen, wenn wir noch eine dritte hinzunehmen. Nämlich wenn wir auf die erste dunklere Lebenszeit des Menschen zurückgehen: so finden wir darin überhaupt das animalische Leben fast allein vorherrschend, das geistige aber noch ganz zurückgedrängt, und so müssen wir uns auch den Zustand seines Bewußtseins dem tierischen sehr verwandt denken. Zwar ist uns der tierische Zustand eigentlich ganz fremd und verborgen. Aber allgemein wird in demselben doch, auf der einen Seite eigentliche Erkenntnis sowohl als auch vollkommnes, die geschiedenen Momente zu einer stetigen Einheit des Lebens verbindendes Selbstbewußtsein geleugnet, auf der andern Seite aber doch gänzliche Bewußtlosigkeit ihnen nicht beigelegt. Dieses nun ist schwerlich anders auszugleichen, als daß wir ein Bewußtsein annehmen von der Art, daß das Gegenständliche und das in sich Zurückgehende, oder Gefühl und Anschauung, nicht gehörig aus einander treten, sondern noch unentwickelt in einander verworren sind. Dieser Gestaltung nähert sich offenbar das Bewußtsein der Kinder, vornehmlich ehe sie sich der Sprache bemächtigen. Von da an aber verschwindet dieser Zustand immer mehr und zieht sich in die träumerischen Momente zurück, welche die Übergänge zwischen Wachen und Schlaf vermitteln, wogegen in der hellen und wachen Zeit Gefühl und Anschauung sich klar von einander sondern und so die ganze Fülle des im weitesten Umfange des Worts verstanden sinnlichen Menschenlebens bilden. Wir begreifen darunter, indem wir bloß bei dem Bewußtsein stehen bleiben und von dem eigentlichen Handeln absehen, auf der einen Seite das allmähliche Angefüllt-werden mit Wahrnehmungen, welche das Gesamtgebiet

der Erfahrung im weitesten Sinne des Wortes konstituieren, sowie auf der andern alle aus den Beziehungen mit der Natur und dem Menschen sich entwickelnden Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, auch diejenigen mit eingeschlossen, welche wir oben (§ 4, 2) als die dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl am nächsten kommenden aufgestellt haben, so daß wir auch die geselligen und sittlichen Gefühle nicht minder als die selbstischen unter dem Ausdruck sinnlich mit verstehen, indem sie doch insgesamt in dem Gebiet des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben; jenes nun dem gegenständlichen Bewußtsein Angehörige übergehen wir hier als nicht dieses Ortes; in diesen als sinnlich bezeichneten Gefühlen insgesamt ist aber das darin Mitgesetzte und Mitbestimmende, dasjenige, worauf wir das jedesmalige So-sein zurückschieben, ein dem Gebiet der Wechselwirkung Angehöriges, dem wir uns also, seien wir uns nun unserer dabei mehr als abhängig oder mehr als frei bewußt, doch in gewissem Sinne gleich- und gegenüberstellen, und zwar so, daß wir uns als einzelne oder in einem anderen größeren einzelnen, wie z. B. bei den vaterländischen Gefühlen, Begriffene einem andern einzelnen entgegensetzen. Hierdurch nun unterscheiden sie sich von dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl auf das allerbestimmteste. Denn wenn in diesem wesentlich (§ 4, 3) die schlechthinige Freiheit verneint wird, so geschieht dies zwar unter der Form des Selbstbewußtseins, aber doch nicht von uns als jetzt so und nicht anders seienden einzelnen, sondern nur von uns als einzelnem endlichen Sein überhaupt, so daß wir uns hier keinem andern einzelnen entgegensetzen, vielmehr hierin aller Gegensatz zwischen einem einzelnen und einem anderen aufgehoben ist. Daher scheint es unbedenklich, drei Stufen des Selbstbewußtseins zu unterscheiden, die tierartig verworrene, in welcher

jener Gegensatz noch nicht hervorgerufen werden kann, als die niedrigste, das sinnliche Selbstbewußtsein, welches ganz und gar auf diesem Gegensatze beruht, als die mittlere, und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem dieser Gegensatz wieder verschwindet, und alles, dem sich das Subjekt auf der mittleren Stufe entgegensetzte, als mit ihm identisch zusammengefaßt wird, als die höchste.

2. Wenn es ein absolutes Freiheitsgefühl gäbe: so wäre in diesem auch der obige Gegensatz aufgehoben, nur daß ein solches Subjekt nie mit andern gleichartigen in irgendeiner Beziehung stehen kann, sondern alles, was ihm gegeben ist, darf ihm nur als empfänglicher Stoff gegeben sein. Da aber schon aus diesem Grunde ein solches in dem Menschen nicht vorkommt, so steht auch in ihm auf derselben Stufe kein anderes unmittelbares Selbstbewußtsein als das beschriebene Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Denn jeder aus partiellem Freiheits- und partiellem Abhängigkeitsgefühl zusammengesetzte Moment stellt uns anderen ebensolchen gleich und gegenüber. Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob es ein anderes nicht unmittelbares, sondern Wissen oder Thun von irgendeiner Art als solches begleitendes Selbstbewußtsein gäbe, welches jenem gleichzustellen ist. Denken wir uns nun als Akt oder Zustand eines einzelnen ein höchstes Wissen, in welchem alles untergeordnete Wissen zusammengefaßt wird: so ist dieses freilich auf seinem Gebiet ebenfalls über allen Gegensatz erhaben; sein Gebiet aber ist das des objektiven Bewußtseins. Es wird aber allerdings begleitet werden von einem unmittelbaren Selbstbewußtsein, welches die Gewißheit oder Überzeugung aussagt. Indem sich aber dieses auf das Verhältnis des Subjekts als Wissenden zu dem Gewußten als Gegenstand bezieht, so liegt auch dieses das höchste Wissen begleitende Selbstbewußtsein

doch auf dem Gebiete des Gegensatzes. Denken wir uns ebenso ein höchstes Thun unter der Form eines das ganze Gebiet der Selbstthätigkeit umfassenden Entschlusses, aus welchem sich daher alle folgenden als einzelne in ihm schon enthalten gewesene Teile*) entwickeln, so steht dieses auf seinem Gebiet ebenfalls über jedem Gegensatz, und es wird ebenfalls von einem Selbstbewußtsein begleitet werden, aber auch dieses bezieht sich auf das Verhältnis des Subjekts als handelnden zu dem, was Gegenstand seines Handelns sein kann, und hat also seinen Ort innerhalb des Gegensatzes. Wenn nun dasselbe offenbar nicht minder gelten muß von jedem auf vereinzeltes Wissen oder Thun bezüglichen begleitenden Selbstbewußtsein, so folgt, daß es kein anderes Selbstbewußtsein giebt, welches über jenen Gegensatz erhoben ist, sondern daß dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausschließend dieser Charakter zukommt.

3. Wenn nun die niedrigste tierähnliche Stufe allmählich verschwindet, sowie die mittlere sich entwickelt, die höchste aber, so lange jene noch vorhanden ist, sich gar nicht entwickeln kann, so muß umgekehrt die mittlere verringert fortwähren, selbst wenn die höchste schon ihre vollkommene Entwickelung erlangt hat. Das höchste Selbstbewußtsein an und für sich, da es gar nicht von äußerlich zu gebenden Gegenständen abhängt, die uns jetzt berühren können und dann wieder nicht, und da es als schlechthiniges Abhängigkeitsbewußtsein auch ein ganz einfaches ist und bei allem anderweitigen Wechsel von Zuständen immer sich selbst gleich, so kann es unmöglich in einem Moment so sein und in einem andern anders, noch auch abwechselnd in dem einen

*) S. „Über die Behandlung des Pflichtbegriffs“. Denkschrift der Akad. d. W, philos. Kl. 1824, S. 4—6.

Moment da sein, in dem andern aber nicht. Sondern es ist entweder gar nicht da, oder so lange es überhaupt da ist, auch immer da und immer sich selbst gleich. Könnte es nun mit dem Selbstbewußtsein der zweiten Stufe ebenso wenig zusammen sein als mit dem der dritten, so dürfte es entweder niemals zeitlich hervortreten, sondern bliebe in derselben Verborgenheit, in der es war, so lange die unterste Stufe vorherrschte, oder es müßte nach Austreibung der zweiten allein vorhanden sein und zwar wechsellos sich immer selbst gleich. Letzteres nun wird durch alle Erfahrung widerlegt und zeigt sich auch als unmöglich, wenn nicht unser Vorstellen und Thun ganz von Selbstbewußtsein entblößt sein soll, wodurch der Zusammenhang unseres Daseins für uns selbst unwiederbringlich zerstört würde. Die Forderung einer Beharrlichkeit des höchsten Selbstbewußtseins kann nur aufgestellt werden unter der Voraussetzung, daß zugleich mit demselben auch das sinnliche Selbstbewußtsein gesetzt sei. Natürlich aber kann dieses Zugleich-gesetzt-sein nicht als ein Verschmelzen beider gedacht werden, welches völlig gegen den aufgestellten Begriff von beiden sein würde, vielmehr ist damit gemeint ein Zugleich-sein beider in demselben Moment, welches allerdings, wenn das Ich nicht gespalten sein soll, ein Bezogen-sein beider auf einander in sich schließt. Niemand kann sich auch in einigen Momenten ausschließend seiner Verhältnisse im Gegensatz, und in andern wiederum seiner schlechthinigen Abhängigkeit an und für sich und im allgemeinen bewußt sein, sondern als ein im Gebiet des Gegensatzes für diesen Moment schon auf gewisse Weise Bestimmter ist er sich seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt. Dieses Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewußtsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins. Denn

für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in sein Dasein aufgenommen hat, ist jeder Moment eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins ein mangelhafter und unvollkommener Zustand. Aber auch wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbstbewußtsein wäre, würde dies ein unvollkommener Zustand sein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins entsteht. Jene Vollendung aber, da sie die Beziehung beider Elemente auf einander ist, läßt sich auch auf zweifache Weise beschreiben. Von unten herauf so. Wenn das sinnliche Selbstbewußtsein die tierähnliche Verworrenheit ganz ausgestoßen hat, so entfaltet sich eine höhere Richtung gegen den Gegensatz, und der Ausdruck dieser Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewußtseins das Subjekt sich mit seiner teilweisen Freiheit und teilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig setzt, um desto frömmer ist es. Von oben herab aber so. Die eben beschriebene Richtung als eine der menschlichen Seele ursprüngliche und mitgeborene strebt schon von Anfang an im Selbstbewußtsein durchzubrechen; sie vermag es aber nicht, so lange der Gegensatz noch in der tierähnlichen Verworrenheit aufgelöst ist. Hernach aber tritt sie hervor, und je mehr sie nun in jeden Moment bestimmten sinnlichen Selbstbewußtseins einschießt, ohne einen vorbeizulassen, so daß der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes Endliche, sich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, um desto frömmer ist er.

4. Das sinnlich bestimmte Selbstbewußtsein zerfällt seiner

Natur nach und von selbst in eine Reihe ihrem Inhalt nach verschiedener Momente, weil unsere Thätigkeit auf anderes Sein eine zeitliche ist und die Einwirkungen des andern Seins auf uns ebenfalls zeitliche sind. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl hingegen würde, als an und für sich immer sich selbst gleich, nicht eine Reihe von ebenso unterscheidbaren Momenten hervorrufen; sondern wenn es sich nicht so damit verhält, wie eben beschrieben worden, so könnte es entweder gar kein wirkliches zeiterfüllendes Bewußtsein werden, oder es müßte ohne alle Beziehung auf das in mannigfaltigem Wechsel auf- und absteigende sinnliche Selbstbewußtsein neben demselben unison mittönen. Nun aber gestaltet sich unser frommes Bewußtsein weder auf die eine noch die andere Art, sondern so, wie es der gegebenen Beschreibung gemäß ist. Nämlich auf ein als Moment gegebenes, von teilweisigem Freiheits- und teilweisigem Abhängigkeitsgefühl, als den Moment mit konstituierend, bezogen, wird es hierdurch erst eine besondere fromme Erregung, und in einem andern Moment auf ein anderswie gegebenes bezogen eine andere, so jedoch, daß das Wesen, nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in beiden, und so durch die ganze Reihe hindurch dasselbe ist, und die Verschiedenheit nur daraus entsteht, daß dasselbe, mit einem andern sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein zusammengehend, ein anderer Moment wird, aber immer ein Moment der höheren Potenz, während, wo gar keine Frömmigkeit ist, das sinnliche Selbstbewußtsein auf die ebenfalls beschriebene Weise auseinandergeht in eine Reihe von Momenten der niederen Potenz, in der Periode der tierähnlichen Verworrenheit hingegen eine bestimmte Scheidung und Entgegensetzung von Momenten für das Subjekt selbst nicht stattfindet. — Auf dieselbe Weise verhält es sich auch mit dem

andern Teile unseres Satzes. Das sinnliche Selbstbewußtsein nämlich zerfällt seiner Natur nach und für sich selbst auch in den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen, oder der Lust und Unlust. Nicht etwa als ob das teilweisige Freiheitsgefühl immer die Lust wäre und das teilweisige Abhängigkeitsgefühl die Unlust, wie diejenigen vorauszusetzen scheinen, welche fälschlich meinen, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei seiner Natur nach niederschlagend. Denn das Kind kann sich vollkommen wohl befinden im Bewußtsein der Abhängigkeit von seinen Eltern, und so auch, Gott sei Dank, der Unterthan in seinem Verhältnis zur Obrigkeit, und so auch andere, ja eben auch Eltern und Obrigkeiten übel im Bewußtsein ihrer Freiheit; so daß also jedes von beiden sowohl Lust sein kann als Unlust, je nachdem dadurch das Leben gefördert wird oder gehemmt. Das höhere Selbstbewußtsein hingegen trägt einen solchen Gegensatz nicht in sich. Das erste Hervortreten desselben ist also Erhöhung des Lebens, wenn sich dem Selbstbewußtsein eine Vergleichung darbietet mit einem Zustande des isolierten sinnlichen Selbstbewußtseins. Denken wir es aber in seinem Sich-selbst-gleich-sein ohne Beziehung auf jenes, so erwirkt es auch nur eine unveränderliche Gleichheit des Lebens, welche jeden solchen Gegensatz ausschließt. Dieses nun denken wir uns unter dem Ausdruck der Seligkeit des Endlichen als den höchsten Gipfel seiner Vollkommenheit; wie wir aber unser frommes Bewußtsein wirklich finden, ist es nicht ein solches, sondern es unterliegt einem Wechsel, indem einige fromme Erregungen sich mehr der Freude nähern, andere mehr dem Schmerz. Dieser Gegensatz also bezieht sich auf nichts anderes, als wie sich beide Stufen des Selbstbewußtseins zu einander verhalten in der Einheit des Momentes. Keineswegs also, als ob das schon in

dem sinnlichen Gefühl gesetzte Angenehme und Unangenehme nun auch dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl denselben Charakter mitteile. Vielmehr zeigt sich oft miteinander verbunden in einem und demselben Moment, zum deutlichen Zeichen, daß nicht beide Stufen ineinander verschmolzen oder durcheinander neutralisiret und zu einem dritten geworden sind, ein Schmerz des niedrigen und eine Freudigkeit des höheren Selbstbewußtseins, wie z. B. überall, wo mit einem Leidensgefühl verbunden ist das Vertrauen auf Gott. Sondern dieser Gegensatz haftet dem höheren Selbstbewußtsein an vermöge seiner Art, zeitlich zu werden und zur Erscheinung zu kommen, indem es nämlich inbezug auf das andere ein Moment wird. Nämlich wie das Hervortreten überhaupt dieses höheren Selbstbewußtseins Lebenserhöhung ist, so ist das jedesmalige leichte Hervortreten desselben, um auf ein bestimmtes Sinnliches, dieses sei nun angenehm oder unangenehm, bezogen zu werden, ein leichter Verlauf jenes höheren Lebens, und trägt, wenn es durch Gegeneinanderhaltung zur Wahrnehmung kommt, das Gepräge der Freude. Und wie das Verschwinden des höheren Bewußtseins, wenn es wahrgenommen werden könnte, Lebensverringerung wäre: so ist das schwierige Hervortreten desselben Annäherung an das Ausbleiben und kann nur als Hemmung des höheren Lebens gefühlt werden. — Wenn nun dieser Wechsel unleugbar den Gefühlsgehalt eines jeden frommen Lebens bildet, weshalb es ganz überflüssig schien, diese Formeln erst durch Beispiele anschaulich zn machen, so kann zunächst noch gefragt werden, wie sich dieser gewöhnliche Verlauf verhalte zu dem, was vorher freilich nur problematisch als die höchste Steigerung desselben dargestellt wurde. Denken wir uns nun fortwährend den einzelnen frommen Erregungen die entgegengesetzten Charaktere stark aufgedrückt, so daß beide ab-

wechselnd bis zur Begeisterung steigen, so giebt dies dem frommen Leben eine Unstätigkeit, welche wir nicht für das Höchste achten können. Denken wir uns aber die Schwierigkeiten allmählich verschwinden, mithin die Leichtigkeit frommer Erregungen als beharrlichen Zustand, und zugleich daß allmählich die höhere Stufe des Gefühls ein Übergewicht über die niedere erlangt, so daß im unmittelbaren Selbstbewußtsein dieses, daß die sinnliche Bestimmtheit Veranlassung wird zur zeitlichen Erscheinung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, stärker hervortritt als der Gegensatz innerhalb des Sinnlichen selbst, und daher dieser mehr in die bloße Wahrheit übergeht, so ist dieses fast wieder Verschwinden jenes Gegensatzes aus der höheren Lebensstufe unstreitig zugleich der stärkste Gefühlsgehalt derselben.

5. Aus dem Obigen folgt nun zugleich, daß und in welchem Sinne eine ununterbrochene Folge frommer Erregungen als Forderung aufgestellt werden kann, wie ja auch die Schrift sie wirklich aufstellt und jedes Leidtragen eines frommen Gemütes über einen von Gottesbewußtsein ganz leeren Augenblick sie bestätigt, indem ja niemand Leid darüber trägt, daß das für unmöglich Erkannte nicht ist. Freilich versteht sich dabei von selbst, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in seiner Verbindung mit einem sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein, also als Erregung, sich auch der Stärke nach differentiieren muß. Ja, es wird natürlich Momente geben, in welchen man sich desselben nicht unmittelbar auf bestimmte Weise bewußt wird, aber von denen sich doch mittelbar nachweisen läßt, daß es nicht sei erstorben gewesen, wenn nämlich auf einen solchen ein anderer folgt, in welchem dasselbe stark hervortritt, ohne daß er als von verschiedener Art wie der vorige, als eine bestimmte Abtrennung von demselben, sondern nur als ruhige Anknüpfung

und Fortsetzung eines im wesentlichen noch sich gleichen Zustandes empfunden wird, welches sich ganz anders verhält, wenn ein solcher vorangegangen ist, aus welchem jenes Gefühl bestimmt ausgeschlossen war. Und so sind freilich auch die verschiedenen Gestaltungen des sinnlichen Selbstbewußtseins in den mannigfaltigsten Mischungen von Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl darin ungleich, wie sie das Hinzutreten des höheren Selbstbewußtseins mehr oder weniger hervorlocken oder begünstigen; und bei solchen, die es weniger thun, ist dann auch ein schwächeres Hervortreten des höheren nicht als Hemmung des höheren Lebens zu empfinden. Aber unverträglich ist keine Bestimmtheit des unmittelbaren sinnlichen Selbstbewußtseins mit dem höheren, so daß von keiner Seite eine Notwendigkeit eintritt, daß eines von beiden irgendwann müsse unterbrochen werden, ausgenommen wenn beide sich hinter der überhandnehmenden Verworrenheit des Bewußtseins zurückziehen.

Zusatz. Wenn nun das unmittelbare innere Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls das Gottesbewußtsein ist und jenes Gefühl jedesmal, wenn es zu einer gewissen Klarheit gelangt, von einem solchen Aussprechen begleitet wird, dann aber es immer mit einem sinnlichen Selbstbewußtsein verbunden und auf dasselbe bezogen ist, so wird auch das auf diesem Wege entstandene Gottesbewußtsein in allen seinen besonderen Gestaltungen solche Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiet des Gegensatzes angehören, in welchem das sinnliche Selbstbewußtsein sich bewegt; und dies ist die Quelle alles Menschenähnlichen, welches in den Aussagen über Gott auf diesem Gebiet unvermeidlich ist und welches einen so großen Angelpunkt bildet in dem immer wiederkehrenden Streit zwischen denen, welche jene Grundvoraussetzung anerkennen, und denen, welche sie leugnen.

Denn diejenigen, welche sich anderwärtsher eines ursprünglichen Begriffes vom höchsten Wesen erfreuen, von der Frömmigkeit aber keine Erfahrung haben, wollen nicht aufkommen lassen, daß das Aussprechen jenes Gefühls dasselbige als darin wirksame setze, was ihr ursprünglicher Begriff aussagt; und behauptend, der Gott des Gefühls sei nur eine Fiktion, ein Idol, können sie vielleicht gar zu verstehen geben, eine solche Dichtung sei noch haltbarer unter der Gestalt der Vielgötterei. Und diejenigen, welche weder einen Begriff von Gott noch ein ihn repräsentierendes Gefühl zugestehen wollen, hängen sich daran, wie die aus solchen Aussagen, worin Gott menschlich erscheint, zusammengesetzte Vorstellung sich selbst aufhebt. Währenddes sind die Frommen sich bewußt, daß sie nur im Sprechen das Menschenähnliche nicht vermeiden können, in ihrem unmittelbaren Bewußtsein aber den Gegenstand von der Darstellungsweise gesondert festhalten, und bemühen sich, ihren Gegnern zu zeigen, daß ohne diese Vollständigkeit des Gefühls auch für die höchste Stärke des gegenständlichen Bewußtseins und des aus sich herausgehenden Handelns keine Sicherheit vorhanden sei und daß sie folgerechterweise sich ganz auf die niedere Lebensstufe beschränken müßten.

§ 6. Das fromme Selbstbewußtsein wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Entwickelung notwendig auch Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmäßige fließende, andrerseits bestimmt begrenzte d. h. Kirche.

1. Wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, wie es sich als Gottesbewußtsein ausspricht, die höchste Stufe des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist, so ist es auch ein der

menschlichen Natur wesentliches Element. Hiergegen kann nicht argumentiert werden daraus, daß es für jeden einzelnen Menschen eine Zeit giebt, worin dasselbe noch nicht ist. Denn dies ist auch die Zeit der Unvollständigkeit des Lebens, wie sich teils aus der noch nicht überwundenen tierähnlichen Verworrenheit des Bewußtseins, teils aus der gleichzeitig auch erst allmählich vor sich gehenden Entwickelung anderer Lebensfunktionen zu erkennen giebt. Auch nicht daraus, daß es noch immer Gesellschaften von Menschen giebt, in welchen dieses Gefühl noch nicht erwacht ist; denn diese stellen nur ebenso im großen den unentwickelten Zustand der menschlichen Natur dar, der sich ja auch in anderen Lebensfunktionen bei ihnen entdeckt. Ebenso wenig folgt die Zufälligkeit dieses Gefühls daraus, daß einzelne, auch in die Mitte eines entwickelten religiösen Lebens gestellt, an diesem keinen Teil nehmen; denn sie werden doch bezeugen müssen, die Sache selbst sei ihnen nicht so fremd, daß sie nicht in einzelnen Momenten von einem solchen Gefühl ergriffen wären, mögen sie es dann auch mit irgendeinem sie selbst nicht ehrenden Namen bezeichnen. Sondern nur, wenn jemand nachweisen könnte, entweder daß dieses Gefühl nicht einen höheren Wert habe als das sinnliche, oder daß es außer ihm noch ein anderes von gleichem Wert gebe, könnte man befugt sein, es nur für eine zufällige Form zu halten, die sich zwar vielleicht zu allen Zeiten bei einigen finden werde, aber doch nicht zur Vollständigkeit der menschlichen Natur in allen zu rechnen sei.

2. Daß jedes wesentliche Element der menschlichen Natur auch Basis einer Gemeinschaft werde, läßt sich nur im Zusammenhang einer wissenschaftlichen Sittenlehre vollkommen entwickeln. Hier können wir nur einesteils auf die wesentlichen Momente dieses Hergangs hinweisen, anderenteils jedem

zumuten, ihn als eine Thatsache anzuerkennen. Gefordert nun wird dieses durch das jedem Menschen einwohnende Gattungsbewußtsein, welches seine Befriedigung nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene. Geleistet wird es dadurch, daß alles Innere auch auf irgendeinem Punkt der Stärke oder Reife ein Äußeres wird, und als solches anderen wahrnehmbar. So das Gefühl als ein in sich abgeschlossenes Bestimmtsein des Gemüts will doch, so wie es auf der andern Seite in Gedanken oder That übergeht, wovon aber hier nicht die Rede ist, so auch als Gefühl und lediglich vermöge des Gattungsbewußtseins nicht ausschließlich für sich sein, sondern wird ursprünglich, und auch ohne bestimmte Absicht und Beziehung, ein Äußeres durch Gesichtsausdruck, Geberde, Ton, und mittelbar durch das Wort, und so anderen eine Offenbarung des Innern. Diese bloße Äußerung des Gefühls, welche ganz an der innerlichen Bewegtheit haftet und sich sehr bestimmt unterscheiden läßt von jedem anderweitigen, mehr sich losreißenden Thun, worin es ebenfalls übergeht, erregt zwar in anderen zunächst nur die Vorstellung von dem Gemütszustande des Äußernden; allein diese geht vermöge des Gattungsbewußtseins über in lebendige Nachbildung, und je mehr der Wahrnehmende teils im allgemeinen, teils wegen größerer Lebendigkeit der Äußerung und wegen näherer Verwandtschaft fähig ist, in denselben Zustand überzugehen, um desto leichter wird dieser mittelst der Nachbildung hervorgebracht. Dieser ganzen Leitung muß sich jeder von beiden Seiten her als Äußernder und als Vernehmender aus Erfahrung bewußt sein, und also zugegeben, daß er sich unter Zustimmung seines Gewissens in einer mannigfaltigen Gemeinschaft des Gefühls als einem

naturgemäßen Zustande immer befindet, mithin auch daß er solche Gemeinschaft mit würde gestiftet haben, wenn sie noch nicht dagewesen wäre. — Was aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl insonderheit betrifft, so wird jeder wissen, daß es auf demselben Wege durch die mitteilende und erregende Kraft der Äußerung zuerst in ihm ist geweckt worden.

3. Wenn behauptet wird, diese Gemeinschaft sei zunächst eine ungleichmäßige und fließende, so folgt dies aus dem eben Gesagten. Denn wie die einzelnen überhaupt einander ungleichmäßig ähnlich sind, sowohl was die Stärke ihrer frommen Erregungen betrifft, als auch in Beziehung auf die Region des sinnlichen Selbstbewußtseins, mit welcher sich am leichtesten das Gottesbewußtsein eines jeden einigt, so haben auch eines jeden fromme Erregungen mehr Verwandtschaft mit denen der einen als mit denen der andern, und die Gemeinschaft des frommen Gefühls geht ihm also leichter vonstatten mit jenen als mit diesen. Ist nun der Unterschied groß, so findet er sich angezogen von den einen und abgestoßen von den anderen; letzteres jedoch nicht ursprünglich oder absolut, so daß er durchaus keine Gemeinschaft des Gefühls mit ihnen eingehen könnte, sondern nur sofern er stärker hingezogen wird zu anderen, also so, daß er auch mit ihnen wird Gemeinschaft haben können in Ermangelung jener oder unter besonders annähernden Umständen. Denn es kann nicht leicht einen Menschen geben, in welchem ein anderer gar keinen frommen Gemütszustand als in einem gewissen Grade dem seinigen gleich anerkennen und welchen einer durch sich oder sich durch ihn für ganz unerregbar erkennen sollte. Allemal aber je stetiger die Gemeinschaft sein, d. h. je näher sich die gleicherregten Momente aneinander reihen und je leichter die Erregung sich

fortpflanzen soll, um desto wenigere werden daran teilnehmen können. Beide äußersten Punkte, den der innigsten Gemeinschaft und den der schwächsten, können wir uns beliebig weit auseinandergehend denken, so daß der, welcher die wenigsten und schwächsten frommen Erregungen erfährt, in der genauesten Gemeinschaft nur stehen kann mit denen, die ebenso wenig erregbar sind, die Äußerungen derer aber nicht imstande ist nachzubilden, welchen fromme Erregungen in einer solchen Art von Momenten entstehen, woher sie ihm selbst niemals kommen. Ähnliches Verhältnis findet statt zwischen dem, dessen Frömmigkeit reiner ist, indem er nämlich den frommen Gehalt des Selbstbewußtseins von dem sinnlichen, auf den er bezogen wird, in jedem Moment bestimmt unterscheidet, und dem, dessen Frömmigkeit unreiner, d. h. mit dem sinnlichen noch mehr verworren ist. Den Abstand aber zwischen diesen Endpunkten denken wir nun auch durch beliebig viele Zwischenstufen für jeden ausgefüllt, und dieses eben ist das Fließende der Gemeinschaft.

4. So erscheint uns der Austausch des frommen Selbstbewußtseins, wenn wir an das Verhältnis vereinzelter Menschen zueinander denken. Sehen wir aber auf den wirklichen Zustand der Menschen, so ergeben sich doch auch feststehende Verhältnisse in dieser fließenden und eben deshalb, streng genommen, unbegrenzten Gemeinschaft. Zuerst nämlich, sobald die menschliche Entwickelung bis zu einem auch nur einigermaßen geregelten Hausstand gediehen ist, wird auch jede Familie in ihrem Innern eine solche Gemeinschaft des frommen Selbstbewußtseins aufrichten, die aber eine nach außen hin bestimmt begrenzte ist, indem die Familienglieder teils durch eine bestimmte Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft auf eine eigentümliche Weise verbunden sind, teils auch durch die Gleichheit der Veranlassungen, an welche

sich die religiösen Erregungen knüpfen, so daß Fremde nur einen zufälligen und vorübergehenden, also auch einen sehr ungleichen Teil daran haben können. — Nun aber finden wir auch die Familien nicht vereinzelt, sondern massenweise auch in bestimmt begrenzten Verbindungen stehend durch gemeinsame Sprachen und Sitten, wissend oder ahnend eine nähere, gemeinsame Herkunft. Und so schließt sich denn auch die religiöse Gemeinschaft ab unter ihnen teils unter der Form der vorherrschenden Gleichheit der einzelnen Familien selbst, teils so, daß eine vorzüglich für fromme Erregungen geweckte als die überwiegend selbstthätige vorherrscht und die übrigen ihr als gleichsam fast Unmündige nur ihre Empfänglichkeit darbieten, wie dies im Gebiet eines jeden erblichen Priestertums der Fall ist. Jede solche relativ abgeschlossene kirchliche Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher einzelne dazu gehört und welcher nicht, bezeichnen wir durch den Ausdruck Kirche.

Zusatz. Hier wird der beste Ort sein, uns über die Art, wie der Ausdruck Religion in verschiedenem Sinne gebraucht zu werden pflegt, aus unserm Standpunkt zu verständigen, wiewohl wir selbst uns desselben bis auf einen flüchtigen, nur der Abwechselung dienenden Gebrauch möglichst enthalten. Zunächst also, wenn man von einer bestimmten Religion redet, geschieht dies immer in Beziehung auf eine bestimmte Kirche, und man versteht darunter im allgemeinen das Ganze der einer solchen Gemeinschaft zugrunde liegenden und in ihren Mitgliedern an-

erkanntermaßen identischen frommen Gemütszustände seinem besonderen Inhalte nach, wie er vermittelst der Besinnung über die frommen Erregungen und der Reflexion darauf dargelegt werden kann, womit nun zusammenhängt, daß die einen verschiedenen Grad zulassende Erregbarkeit des einzelnen durch jene Gemeinschaft und auch seine Wirksamkeit auf die Gemeinschaft, also der Anteil, den er an dem Umlauf und der Fortpflanzung der frommen Erregungen hat, durch den Ausdruck Religiosität bezeichnet wird. Will man nun aber ebenso, wie man christliche und mohammedanische Religion sagt, auch natürliche Religion sagen, so verläßt man jene Regel wieder und verwirrt den Sprachgebrauch, weil es keine natürliche Kirche giebt und also auch keinen bestimmten Umfang, in dem man die Elemente der natürlichen Religion aufsuchen könnte. Bedient man sich des Ausdrucks Religion schlechthin, so kann er nicht wieder ein solches Ganzes bedeuten, sondern es kann darunter nicht füglich etwas anderes verstanden werden als die Richtung des menschlichen Gemütes überhaupt auf die Hervorbringung frommer Erregungen, jedoch immer schon mit ihrem Äußerlichwerden und also dem Anstreben der Gemeinschaft zusammengedacht, das heißt die Möglichkeit einzelner Religionen, aber ohne dabei den Unterschied zwischen fließender und begrenzter Gemeinschaft zu beachten; jene Richtung allein, also die fromme Erregbarkeit der einzelnen Seele überhaupt, wäre dann die Religiosität schlechthin. Selten aber werden diese Ausdrücke im Gebrauch gehörig geschieden. — Sofern nun die Beschaffenheit der frommen Gemütszustände des einzelnen nicht ganz in dem aufgeht, was als gleichmäßig in der Gemeinschaft anerkannt worden ist, pflegt man jenes rein Persönliche seinem Inhalt nach betrachtet die subjektive Religion zu nennen, das Gemeinsame aber die ob=

jektive. Doch ist auch dieser Sprachgebrauch höchst unbequem, sobald, wie jetzt unter uns der Fall ist, eine große Kirche in mehrere kleinere Kirchengemeinschaften zerfällt, ohne doch ihre Einheit gänzlich aufzugeben. Denn das Eigentümliche der kleineren wäre dann auch subjektive Religion in Vergleich mit dem in der großen Kirche als gemeinsam Anerkannten, während sie doch objektiv wäre im Vergleich mit dem Eigentümlichen in ihren einzelnen Gliedern. Endlich wie allerdings in den frommen Erregungen selbst, wenngleich genau zusammengehörig, doch unterschieden werden kann die innere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und die Äußerungsweise desselben, so pflegt man die Gliederung der mitteilenden Äußerungen der Frömmigkeit in einer Gemeinschaft die äußere Religion zu nennen, den Gesamtinhalt aber der frommen Erregungen, wie sie in den einzelnen wirklich vorkommen, nennt man dann die innere Religion. — Wenn nun diese Bestimmungen leicht die besten sein mögen, um die verschiedenen sehr willkürlichen Gebrauchsweisen darunter zu befassen, so darf man nur die Ausdrücke mit den Erklärungen vergleichen, um sich zu überzeugen, wie sehr hier alles schwankt. Daher es wohl besser ist, im wissenschaftlichen Gebrauch sich dieser Bezeichnungen lieber zu enthalten, zumal der Ausdruck im Gebiete des Christentums in unserer Sprache sehr neu ist.

II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt. Lehrsätze aus der Religionsphilosophie.

§ 7. Die verschiedenen in der Geschichte hervortretenden bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften verhalten sich zu einander teils als verschiedene Entwickelungsstufen, teils als verschiedene Arten.

1. Die fromme Gemeinschaft, welche sich als Hausgottesdienst innerhalb einer einzelnen Familie bildet, kann man, weil sie sich im Innern verbirgt, nicht füglich als ein geschichtliches Hervortreten ansehen. Indes ist der Übergang von hier zu einer eigentlich geschichtlichen Erscheinung auch oft sehr allmählich. Der Anfang dazu liegt schon in dem großen Stil des patriarchalischen Hauswesens und der fortdauernden Verbindung zwischen nebeneinander lebenden Familien von Söhnen und Enkeln, woraus allein sich schon die beiden vorher (§ 5, 4) erwähnten Grundformen entwickeln können. Schon in diesen Übergängen, wenn man mehrere dergleichen nebeneinander stellt, können beiderlei Differenzen wenigstens im Keim enthalten sein. — Was nun zuerst die verschiedenen Entwickelungsstufen betrifft, so ist schon das geschichtliche Hervortreten selbst eine höhere, und steht über dem bloßen isolierten Hausgottesdienst, wie der bürgerliche Zustand auch in seinen unvollkommensten Formen über der gestaltlosen Zusammengehörigkeit des vorbürgerlichen Zustandes steht. Doch trifft diese Verschiedenheit keineswegs nur die Gestaltung oder gar den Umfang der Gemeinschaft selbst, je nachdem sie sich im bewußten Gegensatz mit den Bewegungen des sinnlichen Selbstbewußtseins zur Klarheit herausarbeiten. Wenn nun diese Entwickelung auch zum Teil von der Gesamtentwickelung der geistigen Kräfte abhängig ist, so daß manche Gemeinschaft schon bloß deshalb nicht länger in ihrem eigentümlichen Wesen fortbestehen kann, wie z. B. manche Formen des Götzendienstes, wenn sie auch einen hohen Grad von mechanischem Geschick in Anspruch nehmen können, doch eine auch nur mittelmäßige wissenschaftliche und künstlerische Ausbildung nicht ertragen, sondern darin untergehen müssen, so geht sie doch zum Teil auch wieder ihren eigenen Gang, und es

schließt keinen Widerspruch in sich, daß sich in einer Gesamtheit die Frömmigkeit bis zur höchsten Vollendung entwickle, während andere geistige Lebensfunktionen noch weit zurückbleiben. — Allein alle Verschiedenheiten sind nicht als solche Stufen zu begreifen. Denn es giebt Gestaltungen gemeinsamer Frömmigkeit, welche, wie man dies wohl von dem hellenischen und dem indischen Polytheismus sagen kann, in der Entwickelungsreihe betrachtet, die eine ebenso viel unter sich und über sich zu haben scheinen als die andere, dennoch aber sehr bestimmt voneinander verschieden sind. Wenn nun solche mehrere derselben Stufe angehörig vorhanden sind, so wird es immer das Natürlichste sein, sie als Gattungen oder Arten zu bezeichnen. Und ohnstreitig läßt sich selbst auf der niedrigsten Stufe nachweisen, daß die meisten räumlich voneinander geschiedenen frommen Gemeinschaften zugleich durch innere Differenzen getrennt sind.

2. Allerdings aber sind beide Unterscheidungen, die in Entwickelungsstufen und die in Gattungen oder Arten, hier sowohl als überhaupt auf dem geschichtlichen Gebiet, oder dem der sogenannten moralischen Personen nicht so bestimmt festzuhalten und so sicher durchzuführen als auf dem Naturgebiet. Denn wir haben es hier nicht mit unveränderlichen Gestalten zu thun, die sich immer auf dieselbe Weise reproduzieren; sondern auch jede individuelle Gemeinschaft ist einer größeren oder geringeren Entwickelung innerhalb ihres Gattungscharakters fähig. Denkt man sich nun, daß auf diesem Wege, sowie der einzelne ja kann von einer unvollkommneren Religionsgemeinschaft zu einer höheren übergehen, so auch eine einzelne Gemeinschaft unbeschadet ihres Gattungscharakters sich könnte über ihre ursprüngliche Stufe hinaus entwickeln, und daß dieses gleichmäßig bei allen geschehen könne: so würde natürlich der Begriff der Stufen ganz zurücktreten,

denn der letzte Moment auf der niedrigeren und der erste auf der höheren könnten einen stetigen Zusammenhang bilden, und man würde dann richtiger sagen, daß jede Gattung sich durch eine Reihe von Entwickelungen aus dem Unvollkommenen zum Vollkommeneren hinaufbilde. Setzt man im Gegenteil, daß, sowie wir auch von dem einzelnen in gewissem Sinne sagen, er werde durch den Übergang in eine höhere Religionsform ein neuer Mensch, so auch der Gattungscharakter einer Gemeinschaft verloren gehen müsse, wenn sie sich auf eine höhere Stufe erheben wollte: so würde dann auch auf derselben Stufe, wenn die innere Entwickelung dabei fortbestehen soll, der Gattungscharakter schwankend werden und also überhaupt nicht fest stehen; desto stärker und bestimmter aber würden die Stufen sich unterscheiden. — Dieses Schwanken aber thut der Realität dieser zwiefachen Unterscheidung dennoch keinen Eintrag; denn jede geschichtlich hervortretende fromme Gemeinschaft wird doch immer zu den übrigen in diesem zwiefachen Verhältnis stehen, daß sie einigen beigeordnet ist, andern aber über- oder untergeordnet, von der einen also auf die eine, von der andern aber auf die andere Weise unterschieden. Und wenn diejenigen, welche sich am meisten mit Geschichte und Kritik der Religionen beschäftigt haben, weniger darauf Bedacht genommen haben, die verschiedenen Formen in diesen Rahmen zu spannen: so kann dies teils daher kommen, daß sie fast ausschließlich bei dem Individuellen stehen geblieben sind, teils auch daher, daß es in einzelnen Fällen schwierig sein kann, diese Verhältnisse auszumitteln und Beigeordnetes und Untergeordnetes gehörig zu scheiden und auseinander zu halten. Uns kann es hier genügen, den zwiefachen Unterschied überhaupt nur festgestellt zu haben, da es uns lediglich darauf ankommt zu untersuchen, wie sich das Christentum in beider

Hinsicht zu anderen frommen Gemeinschaften und Glaubensweisen verhält.

3. Wenn unser Satz zwar nicht behauptet, aber doch die Möglichkeit stillschweigend voraussetzt, es gebe andere Gestaltungen der Frömmigkeit, welche sich zu dem Christentum verhielten, wie andere, aber auf gleicher Entwickelungsstufe mit ihm stehende, also insofern ihm gleiche Formen: so ist dies doch nicht im Widerspruch mit der bei jedem Christen vorauszusetzenden Überzeugung von der ausschließenden Vortrefflichkeit des Christentums. Denn auch auf dem Gebiet der Natur unterscheiden wir vollkommene und unvollkommene Tiere als gleichsam verschiedene Entwickelungsstufen des tierischen Lebens, und auf jeder von diesen wieder verschiedene Gattungen, die also als Ausdruck derselben Stufe einander gleich sind; dies aber hindert nicht, daß nicht dennoch auf einer niederen Stufe die eine sich mehr der höheren nähert und insofern vollkommener ist als die anderen. Ebenso nun kann auch das Christentum, wenngleich mehrere Gattungen der Frömmigkeit dieselbe Stufe mit ihm einnehmen, doch vollkommener sein als irgend eine von ihnen. — Nur das verträgt sich nicht mit unserm Satz, was freilich häufig gehört wird, daß die christliche Frömmigkeit sich wenigstens zu den meisten anderen Gestaltungen verhalten soll, wie die wahre zu den falschen. Denn wenn die auf derselben Stufe mit dem Christentum stehenden Religionen durchaus falsch wären, wie könnten sie soviel Gleiches mit dem Christentum haben als jene Stellung erfordert? Und wenn die Religionen, welche die unteren Stufen einnehmen, lauter Irrtümer enthielten: wie sollte es möglich sein, daß man aus ihnen in das Christentum übergehen könnte? da doch nur in dem Wahren und nicht in dem Falschen die Empfänglichkeit für die höhere Wahrheit des Christentums gegründet

sein kann. Vielmehr liegt der ganzen Darstellung, welche hier eingeleitet wird, die Maxime zugrunde, daß der Irrtum nirgend an und für sich ist, sondern immer nur an dem Wahren, und daß er nicht eher vollkommen verstanden worden ist, bis man seinen Zusammenhang mit der Wahrheit und das Wahre, woran er haftet, gefunden hat. Damit stimmen auch die Äußerungen des Apostels überein, wenn er selbst die Vielgötterei als eine Verkehrung des ursprünglichen und dabei zugrunde liegenden Bewußtseins von Gott darstellt, und in einem Zeugnis des durch alle jene Dichtungen noch unbefriedigten Verlangens eine dunkle Ahnung des wahren Gottes findet*).

§ 8. Diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, in welchen alle frommen Gemütszustände die Abhängigkeit alles Endlichen von einem Höchsten und Unendlichen aussprechen, d. i. die monotheistischen, nehmen die höchste Stufe ein, und alle anderen verhalten sich zu ihnen wie untergeordnete, von welchen den Menschen bestimmt ist, zu jenen höheren überzugehen.

1. Als solche untergeordnete Stufen setzen wir im allgemeinen den eigentlichen Götzendienst, auch Fetischismus genannt, und die Vielgötterei; jener wiederum steht tief unter dieser. Der Götzendiener kann sehr füglich nur ein Idol haben, ohne daß diese Monolatrie irgend eine Ähnlichkeit hätte mit dem Monotheismus; denn er schreibt dem Götzen nur einen Einfluß auf ein beschränktes Gebiet von Gegenständen oder Veränderungen zu, über welches hinaus sein

---

*) Röm. 1, 21 ff. Apg. 17, 27—30.

eigenes Interesse und Mitgefühl sich nicht erstreckt. Das Hinzunehmen mehrerer Idole ist nur etwas Zufälliges, gewöhnlich auf der Erfahrung von einer Unfähigkeit des ursprünglichen beruhend, wobei aber gar nichts Vollständiges angestrebt wird. Vielmehr beruht das Stillstehen auf dieser Stufe vornehmlich darauf, daß der Sinn für die Totalität noch nicht entwickelt ist. Die alten ξόανα der griechischen Urstämme waren wahrscheinlich noch eigentliche Idole, jedes etwas für sich allein. Die Vereinigung dieser verschiedenen Verehrungen, wodurch mehreren solcher Idole ein Wesen substituiert wurde, und die Entstehung mehrerer Mythenkreise, wodurch diese Gebilde in Zusammenhang gebracht wurden, war die Entwickelung, vermittelst welcher der Übergang vom Götzendienst zur eigentlichen Vielgötterei erfolgte. Je mehr indes an den so gebildeten Wesen noch die Vorstellung von mannigfaltigen lokalen Einwohnungen anhaftete, desto mehr schmeckte der Polytheismus noch nach Götzendienst. Eigentliche Vielgötterei ist nur da, wo die lokalen Beziehungen ganz zurücktreten, und die Götter, geistig bestimmt, eine gegliederte zusammengehörige Vielheit bilden, welche als eine Allheit, wenn auch nicht nachgewiesen, doch vorausgesetzt und angestrebt wird. Je mehr alsdann ein jedes einzelne dieser Wesen auf das ganze System derselben und dieses wiederum auf alles ins Bewußtsein aufgenommene Sein bezogen wird: um desto bestimmter wird auch die Abhängigkeit alles Endlichen nur nicht von einem Höchsten, sondern von dieser höchsten Gesamtheit in dem fromm erregten Selbstbewußtsein ausgesagt. In diesem Zustande des frommen Glaubens aber kann es nicht fehlen, daß nicht hier und da wenigstens hinter der Vielheit höherer Wesen die Einheit eines höchsten sollte geahnet werden, und dann ist auch die Vielgötterei schon im Verschwinden und der Weg zum Monotheismus ist geebnet.

2. Diese Verschiedenheit, einen Gott zu glauben, von welchem der Fromme sich selbst als einen Bestandteil der Welt und mit dieser zugleich schlechthin abhängig setzt, oder einen Kreis von Göttern, zu denen er, wie sie sich in die Weltherrschaft teilen, auch in verschiedenen Beziehungen steht, oder endlich einzelne Götzen, die der Familie oder dem Boden oder dem einzelnen Geschäft eignen, in dem er lebt, scheint zwar zunächst nur eine Verschiedenheit der Vorstellungsweise zu sein, und also unserer Ansicht nach nur eine abgeleitete; und nur eine Verschiedenheit in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein kann sich für uns dazu eignen, daß wir die Entwickelung der Frömmigkeit daran messen dürfen. Aber es ist auch sehr leicht zu zeigen, daß diese verschiedenen Vorstellungen zugleich von verschiedenen Zuständen des Selbstbewußtseins abhängen. Der eigentliche Götzendienst gründet sich in einer den niedrigsten Zustand des Menschen bezeichnenden Verworrenheit des Selbstbewußtseins, indem das Höhere und Niedere so wenig unterschieden werden, daß auch das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als von einem einzelnen sinnlich aufzufassenden Gegenstand herrührend reflektiert wird. Auch der Polytheismus bezeugt noch, indem die fromme Erregbarkeit sich mit verschiedenen Affektionen des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt, ein solches Vorherrschen dieser Verschiedenheit der Zustände, daß das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit noch nicht in seiner vollen Einheit und Indifferenz gegen alles im sinnlichen Selbstbewußtsein Setzbare auftreten kann, sondern eine Mehrheit gesetzt wird, von der es ausgehe. Ist aber das höhere Selbstbewußtsein in seiner Differenz von dem Sinnlichen gänzlich entwickelt, so sind wir uns unserer, insofern wir überhaupt sinnlich affizierbar sind, d. h. sofern wir Bestandteile der Welt sind, also insofern wir diese ganz in unser

Selbstbewußtsein aufnehmen und es zum allgemeinen Endlichkeitsbewußtsein erweitern, als schlechthin abhängig bewußt. Dieses Selbstbewußtsein nun kann nur im Monotheismus dargestellt werden, und zwar so wie es im Satze selbst ausgedrückt ist. Denn wenn wir uns unserer selbst ohne weiteres in unserer Endlichkeit als schlechthin abhängig bewußt sind: so gilt dasselbe von allem Endlichen und wir nehmen in dieser Beziehung die ganze Welt mit in die Einheit unseres Selbstbewußtseins auf. Die verschiedenen Arten, dasjenige außer uns, worauf das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein sich bezieht, vorzustellen, hangen also zusammen teils mit der verschiedenen Ausdehnbarkeit des Selbstbewußtseins, indem so lange der Mensch sich nur noch mit einem kleinen Teil des endlichen Seins identifiziert, sein Gott noch ein Fetisch sein wird, teils auch mit der Klarheit der Unterscheidung des höheren Selbstbewußtseins vom niederen. Der Polytheismus stellt, wie natürlich, in beider Hinsicht eine unbestimmte Mittelstufe dar, welche sich bald wenig vom Götzendienst unterscheidet, bald, wenn sich in der Behandlung der Vielheit ein geheimes Streben nach Einheit zeigt, ganz dicht an den Monotheismus streifen kann, sei es nun, daß in den Göttern mehr die Naturkräfte dargestellt werden, oder daß sich die im geselligen Verhältnis wirksamen menschlichen Eigenschaften symbolisieren, oder daß sich in demselben Kultus beides vereinige. An und für sich ließe sich sonst nicht erklären, wie das in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl mitgesetzte als eine Mehrheit von Wesen sollte reflektiert werden. Ist aber das höhere Selbstbewußtsein noch nicht gänzlich vom sinnlichen geschieden: so kann auch das mitgesetzte nur sinnlich aufgefaßt werden, und trägt dann den Keim der Mannigfaltigkeit schon in sich. Nur also, wenn sich das fromme Bewußtsein so ohne Unterschied mit

allen Zuständen des sinnlichen Selbstbewußtseins vereinbar, aber auch so bestimmt von diesem geschieden ausprägt, daß in den frommen Erregungen selbst keine Differenz stärker hervortritt, als die des freudigen oder niederschlagenden Tones, dann erst hat der Mensch jene beiden Stufen glücklich überschritten und kann sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nur auf ein höchstes Wesen beziehen.

3. Deshalb nun kann auch mit Recht gesagt werden, sobald die Frömmigkeit nur erst irgendwo bis zum Glauben an einen Gott über alles entwickelt ist, so ist auch vorgesehen, daß der Mensch an keinem Ort der Erde auf einer von den niedrigeren Stufen stehen bleibe. Denn immer und überall ist dieser Glaube ganz vorzüglich, wenn auch nicht immer auf die richtigste Weise, bestrebt sich weiter zu verbreiten und die Empfänglichkeit der Menschen aufzuschließen; welches auch, wie wir sehen, zuletzt selbst bei den rohesten Menschenstämmen und unmittelbar von Fetischismus aus ohne Durchgang durch die Vielgötterei gelingt. Wogegen ein Rückgang vom Monotheismus, soweit unsere Geschichte reicht, genau betrachtet, nirgend vorkommt. Bei den meisten Christen, welche in Verfolgungen zum Heidentum zurückkehrten, war dies scheinbar. Wo es wirklich Ernst geworden, da können dieselben Menschen vorher bei ihrer Bekehrung zum Christentum nur von einer allgemeinen Bewegung mit fortgerissen worden sein, ohne das Wesen dieses Glaubens in ihr persönliches Bewußtsein aufgenommen zu haben. Nur darf hieraus noch nicht gefolgert werden, daß wir, um das Vorhandensein des Fetischismus zu erklären, eine noch niedrigere Stufe zuhilfe nehmen müßten, nämlich einen gänzlichen Mangel aller religiösen Erregung. Wiewohl schon manche den ursprünglichen Zustand des Menschen als eine solche Brutalität dargestellt haben, so läßt sich doch, wenn man

auch alle Spuren einer solchen nicht leugnen kann, weder geschichtlich nachweisen noch im allgemeinen vorstellen, wie sich aus dieser von selbst etwas Höheres entwickelt habe. Ebenso wenig ist auch nachzuweisen, daß irgendwo die Vielgötterei sich rein von innen heraus in einen echten Monotheismus umgebildet habe; aber als möglich läßt sich dieses wenigstens, wie oben angezeigt worden ist, denken. Überhaupt aber müssen wir uns gegen die Forderung verwahren, daß uns obliege, weil wir eine solche Abstufung bestimmt vorzeigen, deshalb auch einen ursprünglichen Religionszustand bestimmt anzugeben, da wir ja auch in anderen Beziehungen nirgend bis auf das Ursprüngliche zurückkommen. Bleiben wir indes lediglich bei unsern Voraussetzungen stehen, ohne uns auf geschichtlich gestaltete Aussagen über eine ganz vorgeschichtliche Zeit zu berufen, so lassen uns diese die Wahl zwischen zwei Vorstellungsarten. Entweder jene ganz dunkle und verworrene Gestalt der Frömmigkeit ist überall die erste gewesen und hat sich zunächst durch das Zusammentreten mehrerer kleiner Stämme in eine größere Gemeinschaft zum Polytheismus gesteigert, oder ein kindlicher, aber eben deshalb noch einer verworrenen Vermischung des Höheren und Niederen unterworfener Monotheismus war das Ursprüngliche, und hat sich bei den einen vollends zum Götzendienst verdunkelt, bei den andern zu einem reinen Gottesglauben abgeklärt.

4. Auf dieser höchsten Stufe des Monotheismus zeigt uns die Geschichte nur drei große Gemeinschaften, die jüdische, die christliche, die muhamedanische, die erste fast im Erlöschen, die andern um die Herrschaft in dem menschlichen Geschlecht sich streitend. Das Judentum zeigt durch die Beschränkung der Liebe des Jehova auf den Abrahamischen Stamm noch eine Verwandtschaft mit dem Fetischismus, und die vielen

Schwankungen nach der Seite des Götzendienstes hin beweisen, daß während der politischen Blüte des Volkes der monotheistische Glaube noch nicht festgewurzelt war und sich erst seit dem Babylonischen Exil rein und vollständig entwickelt hat. Der Islam auf der anderen Seite verrät durch seinen leidenschaftlichen Charakter und den starken sinnlichen Gehalt seiner Vorstellungen ohnerachtet des streng gehaltenen Monotheismus doch einen starken Einfluß jener Gewalt des Sinnlichen auf die Ausprägung der frommen Erregungen, welche sonst den Menschen auf der Stufe der Vielgötterei festhält. Das Christentum stellt sich daher schon deshalb, weil es sich von beiden Ausweichungen freihält, über jene beiden Formen und behauptet sich als die reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus. Daher giebt es auch im großen genau betrachtet ebenso wenig einen Rücktritt aus dem Christentum in Judentum oder Muhamedanismus, als es einen Rückfall giebt aus irgend einer monotheistischen Religion in Vielgötterei oder Götzendienst. Einzelne Ausnahmen werden immer mit krankhaften Gemütszuständen zusammenhängen, oder es wird statt der Frömmigkeit nur eine Form des Unfrommseins mit der andern vertauscht, wie dies wohl bei den Renegaten durchgängig der Fall ist. Und so bürgt schon diese Vergleichung mit seinesgleichen dafür, daß das Christentum in der That*) die vollkommenste unter den am meisten entwickelten Religionsformen ist.

Zusatz 1. Die gegebene Darstellung stimmt nicht mit einer Ansicht überein, welche in den Religionen der untergeordneten Stufen gar keine Frömmigkeit anerkennen will, sondern nur Aberglauben, vorzüglich deshalb, weil sie ihre

*) Vgl. § 7, 3

Quelle nur in der Furcht hätten. Allein die Ehre des Christentums erfordert eine solche Behauptung keineswegs. Denn da es selbst behauptet*), daß nur die völlige Liebe alle Furcht austreibt: so muß es auch zugeben, daß die unvollkommene Liebe nie völlig frei ist von Furcht. Und so ist auch überall selbst im Götzendienst, wenn nur der Götze als ein schützendes und nicht schlechthin in der Qualität eines bösen Wesens angebetet wird, die Furcht keineswegs ganz getrennt von allen Regungen der Liebe, vielmehr nur eine der unvollkommenen Liebe koordinierte Umbiegung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Auch möchte wohl, wenn man für diese Religionen, abgesehen davon, daß viele unter ihnen viel zu heiter sind, um aus der Furcht begriffen werden zu können, einen ganz anderen Ursprung aufsuchen wollte, schwer nachzuweisen sein, was für eine andere und worauf ihrer inneren Abzweckung nach gehende Richtung in der menschlichen Seele denn diese sei, durch welche die Idolatrie erzeugt wird und welche, wenn an deren Stelle die Religion tritt, wieder verloren gehen müßte. Vielmehr dürfen wir in allen diesen Erzeugnissen des menschlichen Geistes die Gleichartigkeit nicht in Abrede stellen und müssen auch für die niederen Potenzen doch dieselbe Wurzel anerkennen.

Zusatz 2. Wenn nicht der Gleichklang wäre, dürfte kaum eine Veranlassung vorhanden sein, ausdrücklich zu bemerken, daß es gar nicht zur Sache gehört, etwas über die Vorstellungsweise zu sagen, welche man Pantheismus nennt. Denn sie ist niemals das Bekenntnis einer geschichtlich hervorgetretenen frommen Gemeinschaft gewesen, und mit diesen haben wir es ja nur zu thun. Ja auch nicht einmal einzelne haben ursprünglich ihre eigene Ansicht mit diesem

---

*) 1 Joh. 4, 18.

Namen bezeichnet, sondern er ist als ein Schimpf- und Neckname eingeschlichen; und wo dies der Fall ist, bleibt es allemal schwierig, die Einheit der Bedeutung festzuhalten. Das einzige was hier, aber auch nur an einem solchen abgelegenen Ort, über den Gegenstand verhandelt werden kann, ist nur die Frage, was für ein Verhältnis diese Vorstellungsart zur Frömmigkeit hat. Daß sie nun nicht ebenso wie die drei hier aufgezeigten aus den frommen Erregungen als die unmittelbare Reflexion über sie entsteht, ist schon zugegeben. Fragt man aber, ob sie sich, wenn sie einmal anderswie, also auf dem Wege der Spekulation oder auch nur des Raisonnements, entstanden ist, doch mit der Frömmigkeit verträgt: so ist diese Frage wohl unbedenklich zu bejahen, so fern nämlich Pantheismus doch irgendeine Art und Weise des Theismus ausdrücken soll, und das Wort nicht lediglich und überall nur eine verlarvte materialistische Negation des Theismus ist. Sehen wir auf den Götzendienst und bedenken, wie er überall mit einer höchst beschränkten Weltkunde verbunden ist, und dabei voll Magie und Zauberei aller Art: so ist wohl sehr leicht einzusehen, daß an eine bestimmte Scheidung dessen, was auf dieser Stufe als Welt und was als Gott gesetzt wird, in den wenigsten Fällen zu denken ist. Und warum sollte sich ein hellenischer Polytheist, in Verlegenheit mit den ganz menschlichen Gestalten der Götter, nicht seine großen Götter mit den gewordenen Göttern des Platon haben identifizieren können, auch ohne den Gott, der dort zu jenen redet mit anzunehmen, sondern nur den Thron der Notwendigkeit? Seine Frömmigkeit hätte sich dann nicht geändert; aber seine Vorstellung wäre eine pantheistische geworden. Denken wir uns aber die höchste Stufe der Frömmigkeit, und halten demgemäß auch den Pantheismus an der gewöhnlichen

Formel eins und alles fest: so werden dann doch Gott und Welt wenigstens der Funktion nach geschieden bleiben, und also kann auch ein solcher, indem er sich in die Welt mit einrechnet, sich mit diesem All abhängig fühlen von dem, was das eins ist dazu. Solche Zustände werden sich dann von den frommen Erregungen manches Monotheisten schwer unterscheiden lassen. Wenigstens trifft der immer etwas wunderliche, daß ich so sage, grob gezeichnete Unterschied zwischen einem außer- oder überweltlichen und einem innerweltlichen Gott, die Sache nicht sonderlich, da streng genommen von Gott nichts nach dem Gegensatz von innerhalb und außerhalb ausgesagt werden kann, ohne irgendwie die göttliche Allmacht und Allgegenwart zu gefährden.

§ 9. Als verschiedenartig entfernen sich am weitesten von einander diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, welche inbezug auf die frommen Erregungen entgegengesetzt die einen das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen, die andern das Sittliche dem Natürlichen unterordnen.

1. Wir versuchen eine begriffsmäßige Teilung des Gleichgestellten, die sich also zu der Teilung des ganzen Gebietes wie eine Querteilung verhält, zunächst auch nur um des Christentums willen und also für die höchste Stufe. Ob dieselbe Teilung auch auf den untergeordneten Stufen gilt, ist eine hier gar nicht zur Sache gehörige Frage. Für die höchste Stufe aber ist uns der Versuch notwendig. Denn wenn sie auch durch die drei aufgezeigten Gemeinschaften geschichtlich ganz ausgefüllt wird: so bedürfen wir doch noch eines näher bestimmten Ortes, um das Christentum hineinzufassen, da wir es sonst nur auf empirische Weise von den

andern beiden unterscheiden könnten, wobei keine Sicherheit vorhanden wäre, ob auch die wesentlicheren Unterschiede herausgehoben würden oder vielleicht nur Zufälligkeiten aufgegriffen. Der Versuch ist daher nur als gelungen anzusehen, wenn wir einen Teilungsgrund finden, durch welchen das Christentum entweder für sich von beiden andern, oder auch nur mit einer von beiden zusammen von der dritten bestimmt getrennt wird. — Da nur das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für sich betrachtet ganz einfach ist, und der Begriff desselben keinen Grund zur Verschiedenartigkeit darbietet: so können wir diesen nur daraus hernehmen, daß jenes Gefühl, um einen Moment zu erfüllen, sich erst mit einer sinnlichen Erregtheit des Selbstbewußtseins vereinigen muß, diese sinnlichen Erregungen aber als ein unendlich mannigfaltiges anzusehen sind. Nun ist freilich an und für sich betrachtet das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit allen jenen Erregungen gleich verwandt und durch alle gleich sehr erregbar; dem ohnerachtet läßt sich der Analogie nach annehmen, daß sich diese Verwandtschaft in der Wirklichkeit nicht nur bei einzelnen Menschen, sondern auch in größeren Massen verschieden differentiiert, so daß entweder bei einigen eine gewisse Klasse von sinnlichen Gefühlen sich leicht und sicher zur frommen Erregung gestaltet, eine andere jener entgegengesetzte aber schwer oder gar nicht, bei andern hingegen sich eben dieses umgekehrt verhält, oder daß sich dieselben sinnlichen Selbstbewußtseinszustände bei den Einen unter Einer, bei den Andern unter der entgegengesetzten Bedingung zu frommen Momenten gestalten. Was das erste betrifft, so könnte man zunächst diese Zustände teilen in mehr leibliche und mehr geistige, in solche, die durch Einwirkung der Menschen und ihrer Handlungen, und in solche, die durch Einwirkung der äußeren Natur entstehen. Allein

dies könnte nur von einzelnen Menschen gelten, daß einige leichter durch äußere Natureindrücke, andere leichter durch gesellige Verhältnisse und daher entstandene Stimmungen fromm erregt werden; ein Unterschied aber zwischen einer frommen Gemeinschaft und den andern läßt sich hieraus nicht erklären, indem eine jede alle diese Verschiedenheiten in sich faßt, und keine von ihnen die eine oder die andere Art der Erregung aus ihrem Umfang ausschließt oder auch nur bedeutend die eine hinter die andere zurückstellt. Man könnte ferner darauf sehen, daß, wie das ganze Leben ein In-einander-sein und Aus-einander-folgen von Thun und Leiden ist, so auch der Mensch sich seiner selbst bald mehr als leidend, bald mehr als thätig bewußt ist. Und dies ließe sich schon eher als gemeinsame Konstitution großer Massen denken, daß hier die thätige Form des Selbstbewußtseins sich leichter zur frommen Erregung steigert, die leidende mehr auf der sinnlichen Stufe zurückbleibt, dort hingegen es sich umgekehrt verhält. Nur freilich, daß dieses so einfach aufgefaßt lediglich ein fließender Unterschied bleibt zwischen einem mehr und minder, so daß derselbe Moment mit dem einen verglichen als ein mehr leidender, mit einem andern als ein mehr thätiger aufzufassen ist. Soll zwischen den verschiedenen Gestaltungen der Frömmigkeit eine große und im ganzen anwendbare Abteilung gemacht werden, so muß sich der fließende Unterschied in eine solche Unterordnung verwandeln, wie der Satz andeutet. Diese Unterordnung ist nach der einen Seite hin am stärksten ausgeprägt, wenn die leidentlichen Zustände, gleichviel ob angenehm oder unangenehm, ob durch die äußere Natur oder durch gesellige Verhältnisse veranlaßt, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur insofern erregen, als sie auf die Selbstthätigkeit bezogen werden, das heißt insofern als wir wissen, daß etwas und

was, eben deshalb, weil wir uns zu der Gesamtheit des Seins in dem Verhältnis befinden, welches in dem leidentlichen Zustand ausgedrückt ist, von uns zu thun sei, so demnach, daß die mit jenem Zustande zusammenhängende und daraus hervorgehende Handlung eben dieses Gottesbewußtsein zu seinem Impuls hat. Wo also die Frömmigkeit sich so gestaltet, da werden die leidentlichen Zustände, zur frommen Erregung gesteigert, nur Veranlassung, um eine bestimmte, nur aus einem so modifizierten Gottesbewußtsein erklärbare Thätigkeit zu entwickeln; und in dem Kreise solcher frommen Erregungen erscheinen alle leidentlichen Verhältnisse des Menschen zur Welt nur als Mittel, um die Gesamtheit seiner thätigen Zustände hervorzurufen, wodurch der Gegensatz zwischen dem sinnlich Angenehmen und Unangenehmen darin überwältigt wird und in den Hintergrund tritt, wogegen er freilich vorherrschend bleibt in den Fällen, wo das sinnliche Gefühl sich nicht zur frommen Erregung steigert. Diese Unterordnung bezeichnen wir mit dem freilich anderwärts etwas anders gebrauchten Ausdruck teleologischer Frömmigkeit, der aber hier nur bedeuten soll, daß die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemütszustände bildet. Ist nun die in der frommen Erregung vorgebildete Handlung ein werkthätiger Beitrag zur Förderung des Reiches Gottes: so ist der Gemütszustand ein erhebender, sei nun das veranlassende Gefühl angenehm oder unangenehm. Ist sie aber ein Zurückgehen in sich selbst oder ein Suchen nach Hilfe, um eine merklich gewordene Hemmung des höheren Lebens aufzuheben: so ist der Gemütszustand ein demütigender, sei nun das veranlassende Gefühl unangenehm oder angenehm gewesen. In der entgegengesetzten Richtung zeigt sich diese Unterordnung in ihrer Vollkommenheit, wenn das

Selbstbewußtsein eines Thätigkeitszustandes nur in der Beziehung in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird, wie der Zustand selbst als Ergebnis aus denen zwischen dem Subjekt und dem übrigen gesamten Sein bestehenden Verhältnissen erscheint, also auf die leidentliche Seite des Subjekts bezogen wird. Nun aber ist jeder einzelne Thätigkeitszustand nur ein besonderer Ausdruck von dem in dem Subjekt bestehenden und die persönliche Eigentümlichkeit desselben bildenden Verhältnis der gemeinsamen menschlichen Kräfte, mithin wird in jeder frommen Erregung dieser Art jenes Verhältnis selbst als das Ergebnis der vom höchsten Wesen geordneten Einwirkungen aller Dinge auf das Subjekt gesetzt, in den erhebenden sonach als Zusammenstimmung, das heißt als Schönheit des einzelnen Lebens, in den unangenehmen oder demütigenden als Mißstimmung oder Häßlichkeit. Diese Gestaltung der Frömmigkeit nun, wenn jeder Moment der Selbstthäigkeit nur als ein Bestimmtsein des einzelnen durch das gesamte endliche Sein, also auf die leidentliche Seite bezogen, in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird, wollen wir die ästhetische Frömmigkeit nennen. Beide Grundformen sind einander vermöge der entgegengesetzten Unterordnung des in beiden zugleich Gesetzten auch bestimmt entgegengesetzt, und jedes fromme Mitgefühl gestaltet sich natürlich in beiden ebenso wie das persönliche, indem jenes nur ein erweitertes, dieses nur ein zusammengezogenes Selbstbewußtsein ist.

2. Eine allgemeine Nachweisung darüber, ob die geschichtlich vorkommenden Glaubensweisen sich vorzüglich nach diesem Gegensatz unterscheiden lassen, wäre nur das Geschäft einer allgemeinen kritischen Religionsgeschichte. Hier kommt es nur darauf an, ob sich die Einteilung insoweit bewährt, daß sie das Christentum von demjenigen, was ihm koordiniert

ist, scheidet, und uns durch nähere Bestimmung seines Ortes die Aussonderung seines eigentümlichen Wesens erleichtert. Was uns indessen am meisten gegenwärtig ist als dem Christentum in dieser Hinsicht scharf entgegengesetzt, das ist ihm nicht koordiniert, sondern gehört einer niederen Stufe, nämlich die hellenische Vielgötterei. In dieser tritt die teleologische Richtung ganz zurück; von der Idee einer Gesamtheit sittlicher Zwecke und von einer Beziehung der menschlichen Zustände im allgemeinen auf dieselbe giebt es weder in ihren religiösen Symbolen noch selbst in ihren Mysterien eine bedeutende Spur, wogegen, was wir die ästhetische Ansicht genannt haben, auf das bestimmteste vorherrscht, indem auch die Götter vorzüglich verschiedene Verhältnisse in den Thätigkeiten der menschlichen Seele, und also eine eigentümliche Form innerer Schönheit darzustellen bestimmt sind. Daß nun das Christentum, auch abgesehen von der höheren Stufe, die es einnimmt, diesem Charakter auf das schärfste entgegentritt, wird wohl nicht leicht jemand leugnen. Was irgend auf diesem Gebiete Gottesbewußtsein wird, das wird auch bezogen auf die Gesamtheit der Thätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes, wogegen die Vorstellung von einer Schönheit der Seele, welche als Ergebnis aller Natur- und Welteinwirkungen zu denken wäre, dem Christentum, ohnerachtet es so zeitig den Hellenismus in Masse in sich aufgenommen hat, immer so fremd geblieben ist, daß sie niemals in den Cyklus gemein geltender Ausdrücke auf dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit aufgenommen oder in irgendeiner Behandlung der christlichen Sittenlehre geltend gemacht worden ist. Jenes im Christentum so bedeutende, ja alles unter sich befassende Bild eines Reiches Gottes ist aber nur der allgemeine Ausdruck davon, daß im Christentum aller Schmerz und alle Freude nur insofern

fromm sind, als sie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden, und daß jede fromme Erregung, die von einem leidentlichen Zustande ausgeht, im Bewußtsein eines Überganges zur Thätigkeit endet.

Damit nun aber auch entschieden werde, ob nicht etwa der aufgezeigte Gegensatz zwischen der teleologischen und ästhetischen Richtung dennoch im notwendigen Zusammenhang stehe mit dem Unterschiede beider Stufen, so daß aller Polytheismus notwendig der ästhetischen Seite angehöre und aller Monotheismus der teleologischen, dürfen wir nur auf der höchsten Stufe selbst stehen bleiben und fragen, ob die beiden anderen monotheistischen Glaubensweisen sich in dieser Hinsicht eben so verhalten wie das Christentum oder nicht. Das Judentum nun, wenn es gleich die leidentlichen Zustände auf die thätigen mehr in der Form von göttlichen Strafen und Belohnungen bezieht als unter der von Aufforderungen und Bildungsmitteln; so ist doch die vorherrschende Form des Gottesbewußtseins die des gebietenden Willens, und es wendet sich also notwendig, auch wenn es von leidentlichen Zuständen ausgeht, den thätigen zu. Der Islam hingegen zeigt keineswegs dieselbe Unterordnung des Leidentlichen unter das Thätige. Vielmehr da diese Gestaltung der Frömmigkeit in dem Bewußtsein unabänderlicher göttlicher Schickungen zur gänzlichen Ruhe kommt, so daß auch das Selbstthätigkeitsbewußtsein sich nur auf die Art mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl einigt, daß seine Bestimmtheit als in jenen Schickungen beruhend gesetzt wird, so offenbart sich in diesem fatalistischen Charakter auf das deutlichste eine Unterordnung des Sittlichen unter das Natürliche. Die monotheistische Stufe erscheint sonach geteilt, der teleologische Typus am meisten im Christentum ausgeprägt, minder vollkommen im Juden-

tum, wogegen der Muhamedamismus, vollkommen ebenso monotheistisch, unverkennbar den ästhetischen Typus ausdrückt. Sonach sind wir für unsere Aufgabe schon auf ein bestimmtes Gebiet angewiesen, und was wir als das eigentümliche Wesen des Christentums aufstellen wollen, darf ebenso wenig von der teleologischen Richtung abweichen als von der monotheistischen Stufe herabsteigen.

§ 10. Jede einzelne Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit ist eine teils äußerlich als ein von einem bestimmten Anfang ausgehendes geschichtlich-stetiges, teils innerlich als eigentümliche Abänderung alles dessen, was in jeder ausgebildeten Glaubensweise derselben Art und Abstufung auch vorkommt, und aus beidem zusammengenommen ist das eigentümliche Wesen einer jeden zu ersehen.

Anm. Vgl. Reden über die Religion, S. 376ff.

1. Der erste Teil des Satzes wäre falsch, wenn man nachweisen könnte, oder auch nur als möglich denken, daß christliche Frömmigkeit irgendwo gleichsam von selbst entstehen könnte ganz außerhalb alles geschichtlichen Zusammenhanges mit dem von Christo ausgegangenen Impuls. Dasselbe würde dann auch gelten von muhamedanischer und jüdischer inbezug auf Moses und Muhamed. Diese Möglichkeit indes wird niemand zugeben. Auf den untergeordneten Stufen allerdings steht diese äußere Einheit nicht so fest, teils weil der Anfangspunkt oft in die vorgeschichtliche Zeit fällt, was von der vormosaischen monotheistischen Verehrung des Jehova auch gilt, teils auch, weil manche dieser geschichtlichen Formen wie die hellenische und noch mehr die

römische Vielgötterei ein aus mancherlei sehr verschiedenen Anfangspunkten allmählich zusammengewebtes oder auch von selbst zusammengewachsenes Ganzes darstellen. Ähnliches ließ sich gewiß auch von den nordischen und indischen Systemen behaupten. Allein diese scheinbaren Ausnahmen bestätigen vielmehr die Regel unseres Satzes. Denn je weniger die äußere Einheit bestimmt nachgewiesen werden kann, um desto schwankender ist auch die innere; und es scheint, daß, wie in dem Gebiet der Natur auf den untergeordneten Lebensstufen auch die Gattungen unbestimmter gehalten sind, so auch auf diesem Gebiet eine gleichmäßige Vollendung der äußeren und inneren Einheit nur der höhern Entwickelung vorbehalten bleibt, am innigsten also auch in der vollkommensten Gestaltung — als welche wir im voraus das Christentum bezeichnen möchten — die innere Eigentümlichkeit mit dem verbunden sein müsse, wodurch die äußere Einheit geschichtlich begründet wird.

Der zweite Teil des Satzes wäre falsch, wenn man behaupten könnte, daß die verschiedenen frommen Gemeinschaften wesentlich nur durch Zeit und Raum getrennt wären, ohne eigentlich innere Verschiedenheit. Dazu würde aber gehören, daß wenn sich deren zweie im Raume berührten, sie sich auch für identisch erkennen und also in eines zusammen gehen müßten, und daß dies bloß durch unverständigen Eigensinn, der durchaus den Namen des Urhebers festhalten wollte, bis auf einen gewissen Grad könnte gehindert werden. Ebenso daß jeder einzelne, ohne daß irgendeine innere Veränderung mit ihm vorginge, aus seiner frommen Gemeinschaft in eine ganz andere übergehn könne, lediglich dadurch, daß er die eine geschichtliche Anknüpfung auflöst und sich einer andern anschließt. Dies würde aber gegen alle Erfahrung streiten. Ja es wäre unter dieser

Voraussetzung unmöglich, daß eine Religionsgemeinschaft innerhalb einer andern entstehen könnte und sich von ihr losreißen; denn wenn nichts Neues hineinkäme, könnte auch kein neuer Anfang sein da, wo dasselbe schon war.

2. Über den eignen Anfang jeder frommen Gemeinschaft nun bedarf es keiner weiteren Erörterung. Ob eine neue Abartung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zuerst nur in einem oder gleichzeitig in mehreren sich bildet, ist gleichgültig, nur daß jeder das letztere im allgemeinen unwahrscheinlicher finden wird als das erste. Ebenso wäre es unnütz, verschiedene Arten unterscheiden zu wollen, wie eine solche neue Bildung in der Seele entstehen kann, da die Gemeinschaft nur erst durch die Mitteilung und Übertragung entsteht. Daß es aber mit der inneren Verschiedenheit die in dem Satz ausgesprochene Bewandnis habe, bedarf noch einer Erörterung. Der Satz nämlich behauptet, was jedoch unserm Zweck gemäß nur auf die frommen Gemeinschaften der höchsten Stufe angewendet werden soll, daß in allen zwar dasselbe sei, aber in jeder alles auf andere Weise. Die herrschende Ansicht hingegen ist die, daß das meiste in allen Gemeinschaften der höchsten Stufe dasselbige sei, und daß zu diesem allen Gemeinsamen nur in jeder noch einiges Besondere hinzukomme, so etwa um es nur aus dem groben darzustellen, daß der Glaube an einen Gott das allen diesen Gemeinsame sei mit allem was daran hängt, in der einen aber komme der Gehorsam gegen die Gesetzgebung hinzu, in der andern statt dessen der Glaube an Christum, und in der dritten der an den Propheten. Allein wenn der Glaube an Christum ohne Einfluß wäre auf das ohne denselben und vor ihm schon vorhandene Gottesbewußtsein und auf die Art, wie es sich mit den sinnlichen Erregungen einigt, so stände er entweder ganz außerhalb des Gebietes

der Frömmigkeit, und wäre mithin, da ihm ein anderes gar nicht angewiesen werden kann, nichts, oder Christus wäre wenigstens nur ein einzelner Gegenstand, welcher auch Eindrücke hervorbringt, die sich mit dem Gottesbewußtsein einigen können, und auch in diesem Fall wäre von einem Glauben an ihn eigentlich nicht die Rede. Sollte aber die Meinung die sein, der Glaube an Christum habe allerdings einen Einfluß, aber nur auf einige fromme Erregungen, die meisten aber wären im Christentum ganz ebenso gestaltet wie in andern monotheistischen Glaubensweisen, so würde darin doch die Behauptung liegen, daß dieser Glaube weniger einen Einfluß habe auf das Gottesbewußtsein, welches ja in allen frommen Erregungen desselben Menschen zur selben Zeit, d. h. so lange er derselben frommen Gemeinschaft angehört, auch dasselbe sein muß, sondern es wäre nur ein Einfluß auf das sinnlich erregte Selbstbewußtsein, welcher also keine eigene Glaubensweise begründen könnte. Es bleibt daher nur die Annahme unseres Satzes übrig, welche in sich schließt, daß in jeder wirklich eigentümlichen frommen Gemeinschaft das Selbstbewußtsein selbst ein anders bestimmtes sein muß, indem nur unter dieser Bedingung auch alle frommen Erregungen anders können bestimmt sein. Wie es sich nun an jedem einzelnen Beispiel zeigen muß, daß nur scheinbar etwas ganz dasselbe sein kann in der einen Glaubensweise wie in der andern, wenn doch das Gottesbewußtsein selbst verschieden bestimmt ist in beiden, so ist auch das nur ein Schein, daß in jeder Glaubensweise etwas sei, was in der andern gänzlich fehle. Denn wenn doch auch in anderen Glaubensweisen Menschwerdung Gottes vorkommt und göttliche Geistesmitteilung, was sollte wohl das schlechthin Neue des Christentums sein? Dasselbe läßt sich aber auch im allgemeinen einsehn. Soll nämlich unter Voraussetzung

eines vollkommen gleich bestimmten Gottesbewußtseins in einer Glaubensweise etwas sein, was in der andern nicht ist, so könnte dieses nur beruhen auf einem verschiedenen Erfahrungsgebiet; und somit müßte der ganze Unterschied verschwinden, wenn die Erfahrungen sich ausgleichen.

3. Wenn wir nun gleich den Begriff der Art auf unserm Gebiet nur in einem unbestimmteren Sinne aufstellen konnten, so steht doch der des Individuums auch hier fester, und die in unserem Satz aufgestellte Formel ist dieselbe, welche für alle individuellen Unterschiede innerhalb derselben Art und Gattung gilt. Denn jeder Mensch hat alles das, was der andere, aber alles anders bestimmt; und die größte Ähnlichkeit ist nur eine abnehmende, höchstens beziehungsweise verschwindende Verschiedenheit. So hat auch jede Art dasselbe wie jede andere ihrer Gattung, und alles im eigentlichen Sinn hinzukommende ist nur zufälliges. Nur das Auffinden dieses Unterscheidenden in einem eigentümlichen Dasein ist eine Aufgabe, welche in Worten und Sätzen nie vollkommen, sondern nur durch Annäherung kann gelöst werden. Daher auch Naturforscher und Geschichtschreiber nur gewisse Merkmale als Kennzeichen herauszuheben pflegen, ohne daß sie behaupten möchten, daß diese alles Unterscheidende und Charakteristische ausdrücken; und damit wird sich auch der Religionsbeschreiber in den meisten Fällen begnügen müssen. Soll indes zum Versuch, damit der Apologist einer einzelnen Glaubensweise um so weniger fehlgreife, etwas Allgemeines angegeben werden, so würden wir nur bei jenem bleiben, daß in jeder eigentümlichen Glaubensweise das an und für sich überall auf derselben Stufe gleiche Gottesbewußtsein an irgendeiner Beziehung des Selbstbewußtseins auf so vorzügliche Weise haftet, daß es sich mit allen andern Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins nur vermittelst jenes einigen

kann, so daß dieser Beziehung alle anderen untergeordnet sind, und sie allen andern ihre Farbe und ihren Ton mitteilt. Sollte es scheinen, als werde hierdurch mehr nur eine verschiedene Regel der Verknüpfung frommer Momente ausgedrückt als eine Verschiedenheit der Form oder des Inhaltes: so ist nur zu bemerken, daß jeder Moment selbst Verknüpfuug ist, als Übergang nämlich vom vorigen zum folgenden, und also auch ein anderer werden muß, wenn das fromme Selbstbewußtsein unter eine andere Verknüpfungsweise gestellt wird.

Zusatz. Nur aus den beiden in unserem Satz aufgestellten Punkten, nämlich dem besonderen Anfang, auf den jede fromme Gemeinschaft zurückgeht, und der eigentümlichen Gestaltung, welche die frommen Erregungen und die Aussagen über dieselben in jeder annehmen, läßt sich auch der Sprachgebrauch der bekannten Ausdrücke positiv und geoffenbart regulieren. Daß diese ziemlich verworren gebraucht werden, oft ganz auf dieselbe Weise bald von den einzelnen Lehren, bald von der Glaubensweise überhaupt, und bald dem Natürlichen entgegengesetzt, bald dem Vernunftmäßigen, dies ist bekannt. Schwerlich möchte es auch deshalb gelingen, sie so festzustellen, daß von denselben ein gleichmäßig durchgeführter Gebrauch auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie zu machen wäre. Für den ersten Ausdruck haben wir eine gute Leitung an dem Gebrauch, der von demselben gemacht wird auf dem Gebiete der Rechtslehre, wo man das positive Recht entgegensetzt dem Naturrecht. Vergleicht man beides, so findet sich, daß das Naturrecht in demselben Sinn wie das positive, nämlich als Basis einer bürgerlichen Gemeinschaft, nirgend ist. Selbst die einfachsten und ursprünglichsten Verhältnisse, wie das väterliche Ansehen oder die ehliche Gemeinschaft sind in jeder Gesell-

schaft auf eine eigentümliche Weise bestimmt, im Staat durch die wörtlich abgefaßte Gesetzgebung, vor demselben durch die herrschende Sitte. Das Naturrecht aber ist nur das, was sich aus der Gesetzgebung aller Gesellschaften auf die gleiche Weise abstrahieren läßt. Ja selbst wenn es als reine Erkenntnis auf einem andern Wege zustande käme, würde doch jeder gestehen, daß, wenn von einer Anwendung desselben die Rede sein sollte, es doch erst näher bestimmt werden müsse, und also als anwendbar ebenfalls nur auf den Akt dieser näheren Bestimmung zurückgeführt werden könne. So ist es nun auch mit der natürlichen Religion, daß sie*) als Basis einer religiösen Gemeinschaft nirgend ist, sondern nur das, was sich aus den Lehren aller frommen Gemeinschaften der höchsten Ordnung gleichmäßig abstrahieren läßt als das in allen vorhandene, nur in jeder anders bestimmte. Eine solche verzeichnete die gemeinsamen Örter für alle in den kirchlichen Gemeinschaften vorkommenden frommen Gemütszustände, und müßte, wenn man sich alle frommen Gemeinschaften als schon gegeben denkt und auch inbezug auf die Terminologie einer solchen Lehre die verschiedenen philosophischen Systeme als gegen einander ausgeglichen, überall dieselbe und zu allen Zeiten sich selbst gleich sein, wäre aber auch immer und überall nur ein Eigentum, welches neben ihrer bestimmten Art und Weise der Frömmigkeit und dem Ausdruck derselben in der Lehre diejenigen einzelnen aus den verschiedenen Religionsgemeinschaften besäßen, welche, von ihrem Standpunkt aus auch die übrigen Gemeinschaften in ihrer Zusammengehörigkeit anerkennend, das in der Wirklichkeit getrennte in einer höheren Einheit zusammenzuschauen vermögen. Es würde auch nicht schwer werden zu beweisen,

*) Vgl. § 6, Zusatz.

teils daß, was man mit diesem Namen bezeichnet, auch wirklich auf diesem Wege entstanden ist, teils daß die einzelnen Versuche, dieses sekundäre Erzeugnis zur Basis einer kirchlichen Gemeinschaft zu machen, immer mißlungen sind und auch immer mißlingen müssen; doch dies gehört weniger hierher. Wäre demnach als bloße Zusammenstellung von Lehrsätzen eine solche natürliche nicht sowohl Religion als Glaubenslehre, wie man eigentlicher sagen sollte, auf jeden Fall, auch wenn sie noch anders entstanden wäre, nur das Gemeinsame aller monotheistischen Glaubensweisen: so bewährte sich dann das Positive einer jeden als das Individualisierte, welches, wie oben gezeigt worden, in einer jeden nicht etwa nur hier und da ist, sondern wenngleich hier mehr, dort weniger hervortretend, doch immer genau genommen überall. Es ist auch nur ein Mißverständnis, wenn man die wirklich bestehenden frommen Gemeinschaften dadurch von einander unterscheiden will, daß in der einen das Positive seinen Ort hier habe, in der andern dort, wie z. B. im Christentum seien es die Lehren, im Judentum aber die Gebote*). Denn sind in einer Gemeinschaft die Gebote mehr herausgearbeitet und die Lehren weniger, in einer andern umgekehrt: so versteckt sich in dem einen Fall die Lehre nur im Gebot als Symbol, und im andern tritt die Lehre selbst auf als Gebot sie auszusprechen und zu bekennen. Es wäre auch ebenso unrichtig zu leugnen, daß die Vorschriften der christlichen Sittenlehre positiv wären, als daß die Lehre von Jehova es im Judentum sei. Jedenfalls ist weder das Gebot als Ausdruck einer gemeinsamen Handlungsweise, noch die Lehre als Ausdruck einer gemeinsamen Vorstellungsart etwas Ursprüngliches, sondern beides in der gemeinsamen Eigentümlich-

*) S. M. Mendelssohns „Jerusalem“.

keit der frommen Erregungen gegründet. Da nun ohne diese auch die bestimmte Gemeinschaft selbst nicht hätte entstehen können, diese aber von der ihren Anfang bezeichnenden Thatsache ab und inbezug auf dieselbe bestanden hat: so muß auch das eigentümliche Gepräge der frommen Erregungen in derselben Thatsache begründet sein. Dieses nun soll durch den Ausdruck positiv bezeichnet werden, der individuelle Inhalt der gesamten frommen Lebensmomente innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, sofern derselbe abhängig ist von der Urthatsache, aus welcher die Gemeinschaft selbst als eine zusammenhängende geschichtliche Erscheinung hervorgegangen ist. — Die Ausdrücke offenbaren, geoffenbart, Offenbarung bieten noch mehr Schwierigkeiten dar, indem sie schon ursprünglich bald mehr das Erhellen des Dunklen, Verworrenen, Unbemerkten, bald mehr das Aufdecken und Enthüllen des bisher verborgen gewesenen und geheim gehaltenen bedeuten; noch mehr Verwirrung aber ist hineingekommen durch die Unterscheidung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung. Darüber indes werden sich wohl alle leicht vereinigen, daß weder das auf dem Gebiet der Erfahrung von dem Einen entdeckte und andern überlieferte, noch das von einem durch Nachdenken Ersonnene und so von andern Erlernte jemals als geoffenbart bezeichnet wird; und ebenso darüber, daß eine göttliche Mitteilung und Kundmachung dabei vorausgesetzt wird. Und in diesem Sinne finden wir den Ausdruck sehr allgemein auf den Ursprung frommer Gemeinschaften angewendet. Denn von welchen religiösen Mysterien und besonderen Gottesverehrungen sowohl bei den Hellenen als bei den Ägyptern und Indiern wäre denn nicht behauptet worden, daß sie ursprünglich vom Himmel gekommen oder auf irgendeine außer dem Zusammenhang der menschlichen Dinge liegende Weise von der Gottheit

wären kund gemacht worden. Ja nicht selten finden wir auch den Anfang der bürgerlichen Gesellschaften, wie denn von vornherein Sittliches und Religiöses häufig ungetrennt erscheint, auf eine göttliche Sendung dessen, der zuerst den Stamm zu einem bürgerlichen Verein sammelte, zurückgeführt und also die neue Lebensordnung auf Offenbarung gegründet. Demnach würden wir sagen können, der Begriff bezeichne die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zugrunde liegenden Thatsache, insofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist. Daß nur hier in dem Ursprünglichen eine göttliche Kausalität gesetzt ist, bedarf keiner weiteren Erörterung: auch dieses nicht, daß es eine auf das Heil der Menschen abzweckende und es fördernde Wirksamkeit ist. Nur die Bestimmung möchte ich nicht gern aufnehmen, daß sie eine Wirkung sei auf den Menschen als erkennendes Wesen. Denn alsdann ist die Offenbarung auch ursprünglich und wesentlich Lehre; und hierbei glaube ich nicht, daß wir stehen bleiben können, weder wenn wir auf das ganze Gebiet des Begriffs sehen, noch wenn wir ihn im voraus vorzüglich in Beziehung auf das Christentum bestimmen wollen. Denn wenn eine Verknüpfung von Sätzen verstanden werden kann aus ihrem Zusammenhang mit anderen, so war auch zu ihrer Hervorbringung nichts Übernatürliches nötig; wenn aber nicht, dann können sie auch zunächst nur erfaßt werden, worüber wir uns nur auf die ersten Grundsätze der Hermeneutik berufen, als Teile eines anderen Ganzen, als Lebensmoment eines denkenden Wesens, welches ursprünglich auf uns wirkt als eigentümliche Existenz durch seinen Totaleindruck, und diese Wirkung ist immer eine Wirkung auf das Selbstbewußtsein. Die ursprüngliche That-

sache wird also immer das Auftreten einer solchen Existenz sein und die ursprüngliche Wirkung immer die auf das Selbstbewußtsein derer, in deren Lebenskreis sie eintritt. Daß hierdurch die Lehre nicht ausgeschlossen wird, sondern mitgesetzt, leuchtet ein. Übrigens bleibt es immer sehr schwierig, ja fast unmöglich, diese Vorstellung bestimmt zu begrenzen, und wenn sie so bestimmt gefaßt wird, ihre Entstehung überall, wo sie vorkommt, zu erklären. Denn überall auf dem mythologischen Gebiet, dem hellenischen sowohl als dem orientalischen und nordischen, streifen diese göttlichen Mitteilungen und Kundmachungen so nahe an die höheren Zustände der heroischen sowohl als dichterischen Begeisterung, daß beides schwer von einander zu trennen ist und man dann kaum einer erweiterten Anwendung des Begriffs wehren kann, daß nämlich jedes in der Seele aufgehende Urbild, sei es nun zu einer That oder zu einem Kunstwerk, welches weder als Nachahmung zu begreifen, noch aus äußeren Anregungen und früheren Zuständen befriedigend zu erklären ist, als Offenbarung dürfe angesehen werden. Denn daß das eine größer ist, das andere geringer, das kann hier keine Grenze bilden; und oft war auch wohl die begeisterte innere Erzeugung eines neuen und eigentümlichen Götterbildes und die Entstehung einer eigenen Gottesverehrung nur eines und dasselbe. Ja schwerlich würde sich überhaupt eine sichere Grenze zwischen dem Geoffenbarten und dem durch Begeisterung auf natürlichem Wege ans Licht Getretenen aufstellen lassen, wenn man nicht darauf zurückgehen will, daß Offenbarung nur da anzunehmen sei, wo nicht ein einzelner Moment, sondern eine ganze Existenz durch eine solche göttliche Mitteilung bestimmt ist, und was dann von einer solchen kundgemacht wird, das ist für geoffenbart zu achten. Dergleichen sind in den polytheistischen Religionen nicht nur die

göttlichen Kundmachungen und Sprüche, welche an bestimmte heilige Örter gebunden sind, die als besonders erkorene Wohnsitze der Gottheit von ihr sind kundgegeben worden, sondern auch diejenigen Personen, welche, weil sie von der Gottheit abstammen, auf eine ursprüngliche Weise das Göttliche vorbildlich in einem menschlichen Leben kundgeben. In demselben Sinne nennt Paulus selbst die Welt die ursprüngliche Offenbarung*). Allein eben dieses kann wieder dahin führen, daß nichts einzelnes, indem es ja immer der Welt angehört, für sich dürfe als göttliche Offenbarung angesehen werden. Denn so wie das Aufgehen eines Urbildes in einer einzelnen Seele, wenn auch nicht aus den früheren Zuständen eben derselben zu begreifen ist, doch aus dem Gesamtzustand der Gesellschaft, welcher jener einzelne angehört, muß begriffen werden können, so erscheinen auch die Menschen, denen göttliche Abstammung beigelegt wird, doch immer volksmäßig bestimmt, mithin auch in ihrer Existenz aus der gesamten Volkskraft zu begreifen. Wenn wir also auch das Verhältnis des Begriffs Offenbarung und geoffenbart zu dem Begriff des Positiven für das Gesamtgebiet der geschichtlich bestehenden frommen Gemeinschaften, so wie geschehen, feststellen dürfen, so werden wir doch zugleich natürlich finden müssen, daß die Anwendung des Begriffs auf die in einer bestimmten frommen Gemeinschaft zum Grunde liegende Thatsache von allen andern aus werde bestritten werden, während sie jede für ihr eigenes Grundfaktum in Anspruch nehmen. Endlich wird auch dieses noch hinzuzufügen sein, daß, wenn eine Glaubensweise die Anwendung, welche sie von dem Begriff macht, geltend machen will gegen die übrigen, sie dies keineswegs durchführen könne vermittelst

*) Röm. 1, 19.

der Behauptung, daß ihre göttliche Mitteilung reine und ganze Wahrheit sei, die andern aber Falsches enthalten. Denn zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß Gott sich kund machte, wie er an und für sich ist; eine solche aber könnte weder äußerlich aus irgendeiner Thatsache hervorgehn, ja auch wenn eine solche auf unbegreifliche Weise an eine menschliche Seele gelangte, könnte sie nicht von derselben aufgefaßt und als Gedanke festgehalten werden, und wenn auf keine Weise wahrgenommen und festgehalten, könnte sie dann auch nicht wirksam sein. Eine Kundmachung Gottes, die an und in uns wirksam sein soll, kann nur Gott in seinem Verhältnis zu uns aussagen; und dies ist nicht eine untermenschliche Unwissenheit über Gott, sondern das Wesen der menschlichen Beschränktheit in Beziehung auf ihn. Damit hängt aber auch auf der andern Seite zusammen, daß in einem Gebiet gänzlicher Roheit und Versunkenheit ein entstehendes Bewußtsein Gottes wahrhaft eine Offenbarung sein könnte, und doch aus Schuld des Gemütes, in dem es entsteht, gleich so wie es aufgefaßt und festgehalten wird, zu einem unvollkommenen ausschlagen. Daher dürfte denn auch von den unvollkommenen Gestaltungen der Frömmigkeit, sofern sie selbst ganz oder teilweise auf einzelne Anfangspunkte zurückzuführen sind, und ihr Inhalt aus nichts jenseit derselben liegendem zu begreifen ist, mit Recht gesagt werden können, daß sie auf Offenbarung beruhen, wie viel Unrichtiges auch dem Wahren darin beigemischt sein mag.

III. Darstellung des Christentums seinem eigentümlichen Wesen nach. Lehnsätze aus der Apologetik.

§ 11. Das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische

Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazaret vollbrachte Erlösung.

1. Die Aufgabe, das Eigentümliche einer Glaubensweise aufzufinden und möglichst auf eine Formel zu bringen, ist nicht füglich anders zu lösen, als indem man nachweist, was auch in den verschiedensten frommen Gemütszuständen innerhalb derselben Gemeinschaft dasselbige ist, während es in den analogen Zuständen innerhalb anderer Gemeinschaften fehlt. Je weniger nun zu erwarten ist, daß eben dies Eigentümliche in allen so sehr unter sich verschiedenen Erregungen gleich stark ausgeprägt ist, um desto leichter kann man bei diesem Versuche fehlgreifen, und am Ende zu der Meinung kommen, daß es überhaupt keinen festen inneren Unterschied gebe, sondern nur den äußerlichen, durch Zeit und Raum bestimmten. Indes läßt sich aus dem oben*) Gesagten mit ziemlicher Sicherheit folgern, daß man das Eigentümliche am wenigsten verfehlen wird, wenn man sich an das mit der Grundthatsache am genauesten Zusammenhängende auch vorzüglich hält, und diese Verfahrungsart liegt auch bei der Formel des Satzes zum Grunde. Das Christentum bietet aber doch noch besondere Schwierigkeiten dar, schon dadurch, daß es mehr als andere Glaubensweisen vielfach gestaltet und in eine Mannigfaltigkeit von kleineren Kirchengemeinschaften zerspalten ist, so daß man sich die zwiefache Aufgabe zu stellen hat, zuerst das diesen letzteren sämtlich gemeinsame eigentümliche Wesen des Christentums überhaupt, dann aber auch das der besonderen Kirchengemeinschaft zu finden, deren Recht nachgewiesen oder deren Glaubenslehre auf-

*) § 10, Zusatz.

gestellt werden soll. Noch mehr aber liegt Schwierigkeit darin, daß auch noch in jeder einzelnen Kirchengemeinschaft fast jede Lehre an verschiedenen Orten und Zeiten unter den mannigfaltigsten Abweichungen vorkommt, wobei doch immer, wenn auch nicht eine ebenso große Mannigfaltigkeit in den frommen Gemütszuständen selbst, doch wenigstens eine große Verschiedenheit in der Art, sie aufzufassen und zu schätzen, zum Grunde liegt. Ja, das Schlimmste ist, daß durch diese Abweichungen der Umfang des christlichen Gebietes unter den Christen selbst streitig wird, indem der eine von dieser, der andere von jener Lehrform behauptet, sie sei zwar innerhalb des Christentums erzeugt, aber doch ihrem Inhalte nach eigentlich unchristlich. Steht nun derjenige, der die Aufgabe lösen will, selbst zu einer von diesen Parteien, und setzt im voraus fest, nur was im Gebiete der einen Ansicht vorkommt, dürfe mit in Rechnung gezogen werden, um das Unterscheidende des Christentums auszumitteln: so setzt er im voraus Streitigkeiten als entschieden voraus, zu deren Entscheidung er doch eben erst die Bedingungen finden will. Denn nur erst wenn das eigentümliche Wesen des Christentums ausgemittelt ist, kann entschieden werden, in wiefern dies oder jenes damit verträglich ist oder nicht. Kann er sich aber auch aller Vorliebe entschlagen, und zieht eben deshalb alles, auch das Entgegengesetzteste, sofern es nur sich selbst für christlich ausgiebt, mit in Rechnung, so steht er auf der andern Seite in Gefahr, ein seinem Gehalt nach weit geringeres und farbloseres, mithin auch für die Zwecke der Aufgabe minder angemessenes Ergebnis zu erlangen. Dies ist der dermalige nicht zu verbergende Stand dieser Angelegenheit. Da nun jeder, je frömmer er ist, um so mehr auch zu dieser Untersuchung seine individuelle Frömmigkeit mitzubringen pflegt:

so ist die Anzahl derer bei weitem die größere, welche sich ihre Vorstellung von dem eigentümlichen Wesen des Christentums nach dem Interesse ihrer Partei bilden. Wogegen für das Interesse der Apologetik sowohl als für das der Glaubenslehre scheint es geratener, lieber mit einem geringeren Resultat sich für den Anfang zu begnügen und die Vervollständigung desselben von dem weiteren Verfahren zu erwarten, als wenn man mit einer engen und ausschließenden Formel beginnt, welche notwendig eine oder mehrere ihr entgegengesetzte sich gegenüber hat, mit denen doch früher oder später noch ein Kampf bevorsteht. Und in diesem Sinn ist die Formel des Satzes aufgestellt.

2. Wie nun unstreitig alle Christen die Gemeinschaft, der sie angehören, auf Christum zurückführen, so wird hier vorausgesetzt, daß auch der Ausdruck Erlösung ein solcher sei, zu dem sie sich alle bekennen, und zwar nicht nur so, daß sie ihn zwar alle gebrauchen, vielleicht aber jeder in einem andern Sinne, sondern so, daß es auch etwas Gemeinsames giebt, welches alle dabei im Sinn haben, wenn auch jeder es auf eine andere Weise näher bestimmt. Der Ausdruck selbst ist auf diesem Gebiet nur bildlich und bedeutet im allgemeinen einen Übergang aus einem schlechten Zustande, der als Gebundensein vorgestellt wird, in einen besseren, und dies ist die passive Seite desselben; dann aber auch die dazu von einem andern geleistete Hilfe, und dies ist die aktive Seite desselben. Auch liegt in der Gebrauchsweise des Wortes nicht wesentlich, daß dem schlechteren Zustand ein besserer schon vorhergegangen sein müsse, so daß der folgende bessere eigentlich nur eine Wiederherstellung sei, sondern dieses kann vorläufig ganz unentschieden bleiben. Soll nun der Ausdruck angewendet werden auf dem Gebiet der Frömmigkeit, so kann, die teleologische Richtung derselben

vorausgesetzt, der schlechte Zustand nur darin bestehen, daß die Lebendigkeit des höheren Selbstbewußtseins gehemmt oder aufgehoben ist, so daß Einigung desselben mit den verschiedenen Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseins und also fromme Lebensmomente wenig oder gar nicht zustande kommen. Wollen wir nun diesen Zustand in seiner höchsten Steigerung durch die Ausdrücke Gottlosigkeit oder besser Gottvergessenheit bezeichnen, so dürfen wir uns doch dies nicht als eine gänzliche Unmöglichkeit der Belebung des Gottesbewußtseins denken. Denn alsdann könnte einesteils der Mangel von etwas außerhalb der Natur Liegendem nicht als ein übler Zustand gefühlt werden, anderntells würde, um diesen Mangel aufzuheben, dann eine Umschaffung im eigentlichen Sinne erfordert werden, und diese Vorstellung ist in dem Begriff der Erlösung nicht enthalten. Wie denn diese Möglichkeit auch da vorbehalten bleibt, wo der üble Zustand des Gottesbewußtseins mit den stärksten Farben geschildert wird*). Es bleibt daher nur übrig, ihn als eine nicht vorhandene Leichtigkeit zu bezeichnen, das Gottesbewußtsein in den Zusammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin festzuhalten. Hiernach scheint es freilich, als ob die beiden Zustände, der vor der Erlösung gegebene und der durch die Erlösung zu bewirkende, nur als ein Mehr und Minder, also auf unbestimmte Weise könnten unterschieden werden; und es entsteht die Aufgabe, wenn der Begriff der Erlösung soll festgestellt werden, den unbestimmten Unterschied auf einen beziehungsweisen Gegensatz zurückzuführen. Ein solcher Gegensatz aber liegt in folgenden Formeln. Angenommen eine Aktivität des sinnlichen Selbstbewußtseins, um einen Moment zu erfüllen und einen

*) 1 Röm. 1, 19 ff.

andern anzuknüpfen, so wird der Exponent derselben größer sein als der des höheren Selbstbewußtseins, um sich mit jenem zu einigen, und, angenommen eine Aktivität des höheren Selbstbewußtseins, um einen Moment durch Einigung mit einer Bestimmtheit des sinnlichen zu erfüllen, wird der Exponent derselben kleiner sein als der der Aktivität des sinnlichen, um den Moment für sich allein zu vollenden. Unter diesen Bedingungen wird eine Befriedigung der Richtung auf das Gottesbewußtsein nicht möglich sein, und also, wenn eine solche zustande kommen soll, eine Erlösung notwendig, indem dieser Zustand nichts anderes ist als eine Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. In diesen Formeln liegt aber nicht, daß in allen nach denselben bestimmten Momenten das Gottesbewußtsein oder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl Null sei, sondern nur, daß es in irgendeiner Beziehung den Moment nicht dominiere, und in dem Maß als dies der Fall ist, kommen ihm auch die obigen Bezeichnungen der Gottlosigkeit und Gottvergessenheit zu.

3. Unleugbar findet sich die Anerkennung eines solchen Zustandes in allen frommen Gemeinschaften; denn alle Büßungen und Reinigungen zwecken darauf ab, das Bewußtsein dieses Zustandes oder unmittelbar ihn selbst aufzuheben. Als dasjenige aber, wodurch sich das Christentum in dieser Hinsicht von allen andern frommen Gemeinschaften unterscheidet, wird in unserm Satz zweierlei aufgestellt. Einmal daß im Christentum dieses beides in seiner Zusammengehörigkeit, die Unfähigkeit und die Erlösung, nicht etwa nur ein einzelnes religiöses Element ist wie mehrere andere auch, sondern daß alle anderen frommen Erregungen hierauf bezogen werden, und dieses also das in allen andern mitgesetzte ist, so daß sie dadurch vorzüglich eigentümlich christliche werden.

Zweitens aber daß die Erlösung als ein allgemein und vollständig durch Jesum von Nazaret Vollbrachtes gesetzt wird. Und dieses beides ist wiederum nicht von einander zu trennen, sondern wesentlich zusammengehörig. Keinesweges so, als ob man sagen könnte, jedem, der sich in allen seinen frommen Momenten seiner selbst als in der Erlösung begriffen bewußt wäre, müßte man eine christliche Frömmigkeit zuschreiben, wenn er auch auf die Person Jesu sich gar nicht bezöge oder auch nichts von ihm wüßte, welches auch freilich nie der Fall sein wird; und ebenso wenig, als ob man sagen könnte, die Frömmigkeit eines Menschen sei eine christliche, wenn er sie auf Jesum zurückführe, gesetzt auch, er wäre sich seiner selbst dabei gar nicht als in der Erlösung begriffen bewußt, welches nun freilich auch nicht vorkommt. Sondern die Beziehung auf die Erlösung ist nur deshalb in jedem christlichen frommen Bewußtsein, weil der Anfänger der christlichen Gemeinschaft der Erlöser ist; und Jesus ist nur auf die Weise der Stifter einer frommen Gemeinschaft, als die Glieder derselben sich der Erlösung durch ihn bewußt werden. Die vorstehende Erläuterung sichert schon dagegen, daß dies nicht so verstanden werde, als ob alles christliche fromme Bewußtsein keinen andern Inhalt haben könne als nur Jesum und die Erlösung, sondern nur daß alle frommen Momente, so weit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sich darin frei äußert, als durch jene Erlösung geworden, und sofern es darin noch gebunden erscheint, als jener Erlösung bedürftig gesetzt werden. Ebenso versteht sich auch, daß dieses überall Mitgesetzte kann und wird in verschiedenen frommen Momenten auch in verschiedenem Grade stärker oder schwächer mitgesetzt sein, ohne daß dadurch der christliche Charakter verloren ginge. Nur das wird freilich aus dem Gesagten folgen, daß, wenn wir uns religiöse

Momente denken sollten, in welchen alle Beziehung auf die Erlösung aufgehoben wäre, und das Bild des Erlösers gar nicht darin vergegenwärtigt, man von diesen würde sagen müssen, sie gehören dem Christentum nicht näher an als irgend einer andern monotheistischen Glaubensweise.

4. Die nähere Entwickelung dieses Satzes, wie nämlich durch Jesum die Erlösung bewirkt wird und in der christlichen Gemeinschaft zum Bewußtsein kommt, fällt der Glaubenslehre selbst anheim; hier aber ist noch inbezug auf das oben*) allgemein Gesagte das Verhältnis des Christentums zu den andern vorzüglich monotheistischen Religionsgemeinschaften zu erörtern. Diese nämlich werden auch jede auf einen eigenen Stifter zurückgeführt; und so, wie wenn die Verschiedenheit des Stifters der einzige Unterschied wäre, dies ein bloß äußerlicher sein würde, ebenso auch, wenn jene gleichfalls ihren Stifter als Erlöser setzten und ebenso alles auf die Erlösung bezögen. Denn dann gäbe es in allen nur religiöse Momente von gleichem Gehalt, nur daß die Persönlichkeit des Erlösers eine andere wäre. So ist es aber nicht; vielmehr müssen wir sagen, daß nur durch Jesum und also nur im Christentum die Erlösung der Mittelpunkt der Frömmigkeit geworden ist. Denn indem jene Büßungen und Reinigungen einzelne für einzelnes geordnet haben, und diese nur einzelne Teile ihrer Lehre und Anordnungen sind, so erscheint das Bewirken der Erlösung nicht als ihr Hauptgeschäft. Vielmehr erscheint dieses erst als etwas Abgeleitetes. Ihr Hauptgeschäft ist das Stiften der Gemeinschaft auf bestimmte Lehre und unter bestimmter Form. Besteht aber in der Gemeinschaft ein bedeutender Unterschied in der freien Entwickelung des Gottesbewußtseins, so sind einige, in denen

*) § 10.

es am gebundensten ist, erlösungsbedürftiger, und andere, in denen es freier ist, erlösungsfähiger, und so erfolgt durch die Einwirkung der letzteren in den ersteren eine Annäherung an die Erlösung, nur freilich nicht weiter als bis der Unterschied zwischen beiden ziemlich ausgeglichen ist, bloß dadurch, daß eine Gemeinschaft besteht. Im Christentum hingegen ist die erlösende Einwirkung des Stifters das Ursprüngliche, und die Gemeinschaft besteht nur unter dieser Voraussetzung und als Mitteilung und Vorbereitung jener erlösenden Thätigkeit. Daher nun auch innerhalb des Christentums dieses beides sich immer gleichmäßig verhält: die erlösende Wirksamkeit Christi vorzüglich hervorheben und auf das Eigentümliche der christlichen Frömmigkeit einen großen Wert legen; so wie auf der andern Seite das Christentum nur ansehn als ein Förderungs- und Fortpflanzungsmittel der Frömmigkeit überhaupt, wobei die Eigentümlichkeit mehr zufällig sei und Nebensache, und Christum vorzüglich als Lehrer und Ordner einer Gemeinschaft ansehn, die erlösende Thätigkeit aber in den Hintergrund stellen.

Daher ist nun auch im Christentum das Verhältnis des Stifters zu den Gliedern der Gemeinschaft ein ganz anderes als in jenen. Denn jene werden vorgestellt als aus dem Haufen gleicher oder wenig verschiedener Menschen gleichsam willkürlich herausgehoben, und was sie als göttliche Lehre und Ordnung empfingen, nicht minder für sich empfangend als für andere. Wie denn auch nicht leicht ein Bekenner jener Glaubensweisen leugnen wird, Gott könne ebenso gut das Gesetz durch einen andern gegeben haben als durch Moses, und die Offenbarung könnte ebenso gut durch einen andern gegeben worden sein als durch Muhamed. Christus aber als allein und für alle Erlöser wird allen andern gegenübergestellt, und wird auf keine Weise selbst irgendwann

als erlösungsbedürftig gedacht, daher auch, wie die allgemeine Stimme aussagt, ursprünglich von allen andern Menschen unterschieden und mit der erlösenden Kraft von seiner Geburt an ausgestattet.

Nicht als ob wir hier schon im voraus alle diejenigen von der christlichen Gemeinschaft ausschließen wollten, welche von dieser selbst schon mannigfaltiger Abstufungen fähigen Vorstellung so weit abweichen, daß sie Christum erst später mit der erlösenden Kraft ausgestattet werden lassen, so lange diese nur etwas von der bloßen Mitteilung der Lehre und der Lebensordnung Verschiedenes ist. Denkt man sich aber Christum ganz nach der Analogie der anderen Religionsstifter, so läßt sich die Eigentümlichkeit des Christentums dann nur an dem Inhalt der Lehre und Lebensordnung festhalten, und die drei monotheistischen Glaubensweisen bleiben nur getrennt, insofern jede bei dem, was sie empfangen hat, unverbrüchlich festhält. Wären sie nun aber zugleich noch der Vervollkommnung fähig, und sollten sie wohl auch können die besseren Lehren und Ordnungen des Christenglaubens früher oder später selbst finden, so wäre dann der innere Unterschied ganz aufgehoben. Soll endlich auch die christliche Kirche über das von Christo Empfangene ebenfalls hinausgehn: so bleibt nichts anderes für Christum übrig, als daß er ein ausgezeichneter Entwickelungspunkt wäre, ein solcher jedoch nur, daß es ebenso gut eine Erlösung von ihm giebt, als eine Erlösung durch ihn. Und da das vervollkommnende Prinzip nur die Vernunft sein kann, so würde, sofern diese überall dieselbe ist, jeder Unterschied zwischen dem fortschreitenden Christentum und den fortschreitenden anderen monotheistischen Glaubensweisen allmählich verschwinden, und es würde ihnen insgesamt in ihrer Eigentümlichkeit nur eine auf eine bestimmte Periode beschränkte Gültigkeit zukommen.

Auf diese Weise läßt sich der Unterschied bestimmen zwischen zwei weit auseinandergehenden Auffassungen des Christentums, zugleich aber werden auch die Übergänge von der einen zur andern anschaulich. Wenn die letztere jemals als Gesamtlehre aufträte, so würde sich eine solche Gemeinschaft vielleicht selbst von den übrigen christlichen Gemeinschaften sondern, wofern aber nicht, doch als eine christliche anerkannt werden können, wenn sie sich nicht selbst dafür ausgäbe, schon wirklich von dem Bedürfnis einer Anhänglichkeit an Christum erlöst zu sein. Viel weniger ist einzelnen, die sich dieser Ansicht nähern, ihr Anteil an der christlichen Gemeinschaft abzusprechen, so lange sie selbst begehren, sich mit derselben und durch dieselbe in der Lebendigkeit des Gottesbewußtseins zu erhalten.

5. Die Entwickelung dieser Reihe wird hoffentlich dem zur Bestätigung dienen, was hier aufgestellt worden ist, um das Unterscheidende des Christentums zu bestimmen, indem wir, als geschehe es versuchsweise, aus allem, was sich in der christlichen Frömmigkeit Gemeinsames findet, dasjenige herauszugreifen suchten, wodurch sich das Christentum zugleich am bestimmtesten äußerlich absondert, wobei wir von der Notwendigkeit geleitet wurden, die innere Eigentümlichkeit und die äußere Abgrenzung im Zusammenhang zu sehen. Vielleicht läßt sich in einer allgemeinen Religionsphilosophie, auf welche dann, wenn sie gehörig anerkannt wäre, die Apologetik sich würde berufen können, der innere Charakter des Christentums an und für sich auf eine solche Weise darstellen, daß dadurch dem Christentum sein besonderes Gebiet in der religiösen Welt sichergestellt würde. Dazu würde indes gehören, daß alle Hauptmomente des frommen Bewußtseins systematisiert würden, und aus ihrem Verhältnis gezeigt, welche darunter solche sind, auf die die an-

dern können bezogen und die selbst in allen andern können mitgesetzt sein. Zeigte sich dann, daß dasjenige, welches wir durch den Ausdruck Erlösung bezeichnen, ein solches wird, sobald in eine Region, wo das Gottesbewußtsein gebunden ist, eine es befreiende Thatsache eintritt, so wäre dann das Christentum als eine eigentümliche Glaubensform sichergestellt und in gewissem Sinne konstruiert. Indes würde selbst dieses kein Beweis des Christentums zu nennen sein, indem auch die Religionsphilosophie keine Nötigung aufstellen könnte, weder eine bestimmte Thatsache als erlösend anzuerkennen, noch auch einem Moment, das ein zentrales sein kann, diese Stellung in dem eigenen Bewußtsein wirklich einzuräumen. Noch weniger kann das hier Dargestellte darauf Anspruch machen, ein solcher Beweis zu sein, da hier dem eingeschlagenen Gange gemäß, und da wir von geschichtlicher Betrachtung ausgehen konnten, darauf verzichtet werden mußte, auch nur so viel zu leisten, als in einer durchgeführten Religionsphilosophie geschehen kann. Es leuchtet auch an und für sich ein, daß ein fremder Glaubensgenosse durch die obige Darstellung vielleicht vollkommen kann überzeugt werden, das hier dafür Aufgestellte sei das eigentümliche Wesen des Christentums, ohne daß dieses selbst dadurch für ihn Wahrheit bekäme, sodaß er sich gedrungen fände, es anzunehmen. Vielmehr wie sich hier alles auf die Dogmatik bezieht und diese nur für die Christen ist, so ist auch diese Darstellung nur für diejenigen, die im Christentum leben, und sie soll nur zum Behuf der Dogmatik Anleitung geben, um Aussagen über irgendein frommes Bewußtsein zu unterscheiden, ob sie christlich sind oder nicht, und ob sich das christliche stark und deutlich in ihnen ausspricht oder mehr schwankend. Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Notwendigkeit des Christentums verzichten wir vielmehr

gänzlich und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne als diese.

§ 12. Das Christentum steht zwar in einem besonderen geschichtlichen Zusammenhauge mit dem Judentum; was aber sein geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betrifft, so verhält es sich zu Judentum und Heidentum gleich.

1. Unter Judentum werden hier zunächst die mosaischen Institutionen verstanden, als Vorbereitung dazu aber auch alles schon früher in Übung gekommene, was die Absonderung des Volks begünstigte. Mit diesem nun hängt das Christentum dadurch geschichtlich zusammen, daß Jesus unter dem jüdischen Volk geboren ist, wie denn ein allgemeiner Erlöser nicht wohl anders als aus einem monotheistischen Volke, sobald ein solches vorhanden war, entsprießen konnte. Aber man darf sich auch den geschichtlichen Zusammenhang nicht zu ausschließend vorstellen. Denn die religiöse Denkart des Volkes war zur Zeit der Erscheinung Christi schon nicht mehr ausschließend auf Moses und die Propheten basiert, sondern mannigfaltig umgebildet durch nicht jüdische Elemente, welche es während und nach der babylonischen Zerstreuung aufgenommen hatte. Und so war auf der andern Seite auch das hellenische und römische Heidentum auf mancherlei Weise monotheistisch vorbereitet, und dort die Erwartung auf eine neue Gestaltung aufs äußerste gespannt; so wie im Gegenteil unter den Juden die messianischen Verheißungen teils aufgegeben waren, teils mißverstanden. So daß, wenn man alle geschichtlichen Verhältnisse zusammen-

faßt, der Unterschied weit geringer ausfällt, als er auf den ersten Blick scheint. Und die Abstammung Christi aus dem Judentum wird dadurch sehr aufgewogen, daß einesteils so viel mehr Heiden als Juden zum Christentum übergingen, teils auch das Christentum nicht einmal diese Aufnahme unter den Juden würde gefunden haben, wenn sie nicht von jenen fremden Elementen durchdrungen gewesen wären.

2. Das Christentum verhält sich vielmehr gleich zum Judentum und zum Heidentum, sofern von beiden zu demselben übergegangen werden soll, als zu einem andern. Der Sprung scheint freilich größer zu sein vom Heidentum, sofern dieses erst mußte monotheistisch geworden sein, um christlich zu werden; allein beides war doch nicht gesondert, sondern der Monotheismus wurde nun gleich den Heiden unter der Gestalt des Christentums gegeben, wie früher unter der des Judentums. Wogegen die Forderung an die Juden, sich nicht auf das Gesetz zu verlassen und die abrahamitischen Verheißungen anders aufzufassen, auch nicht geringer war. Wenn wir sonach annehmen müssen, daß die christliche Frömmigkeit, wie sie sich gleich anfangs gestaltet, nicht aus der jüdischen weder damaliger noch früherer Zeit zu begreifen ist, so kann man auch das Christentum auf keine Weise als eine Umbildung oder erneuernde Fortsetzung des Judentums ansehen. Wenn freilich Paulus den Glauben des Abraham als das Urbild des christlichen Glaubens ansieht und das mosaische Gesetz nur als etwas zwischen Eingeschobenes darstellt*), so könnte man allerdings daraus schließen, daß er das Christentum als eine Erneuerung jenes ursprünglichen und reinen abrahamitischen Judentums darstellen wollte. Allein seine Meinung war auch nur, daß

*) Gal. 3, 9. 14. 23—25.

sich Abrahams Glaube zu der Verheißung ebenso verhalten habe wie der unsrige zur Erfüllung, keineswegs aber, daß dem Abraham die Verheißung eben dasselbe gewesen sei, wie uns die Erfüllung. Wo er aber ausdrücklich von dem Verhältnis der Juden und Heiden zu Christo redet, da stellt er es auch ganz als dasselbige dar*), Christum als denselbigen für beide, und beide als gleich sehr von Gott entfernt, und also Christi bedürftig. Verhält es sich nun gleich zum Judentum wie zum Heidentum, so kann es auch nicht mehr eine Fortsetzung des Judentums sein, als es eine des Heidentums ist, sondern komme einer her von dem einen oder von dem andern, so wird er, was seine Frömmigkeit betrifft, ein neuer Mensch. Die Verheißung an Abraham aber, sofern sie in Christo erfüllt worden ist, wird doch nur so dargestellt, als habe sie ihre Beziehung auf Christum gehabt lediglich in dem göttlichen Ratschluß, nicht in dem frommen Selbstbewußtsein des Abraham und der Seinigen. Und da wir die Selbigkeit einer frommen Gemeinschaft nur da anerkennen können, wo dieses Bewußtsein gleichmäßig gestaltet ist, so können wir auch ebenso wenig eine Identität anerkennen zwischen dem Christentum und dem abrahamitischen Judentum, als dem späteren oder dem Heidentum. Und weder kann man sagen, jenes reinere ursprüngliche Judentum habe die Keime des Christentums so in sich getragen, daß sie sich durch natürliches Fortschreiten ohne Dazwischentreten eines Neuen aus demselben würden entwickelt haben, noch auch, daß Christus selbst so in dieser Fortschreitung liege, daß ein neues gemeinsames Leben und Dasein mit ihm nicht beginnen könne.

*) Röm. 2, 11. 12; 3, 21—24. 2 Kor. 5, 16. 17. Eph. 2, 13—18.

3. Die weit verbreitete Annahme einer einzigen Kirche Gottes von Anbeginn des Menschengeschlechtes bis zum Ende desselben widerspricht unserm Satz mehr scheinbar als in der That. Denn wenn in diesen einen Zusammenhang göttlicher Heilsordnung auch das mosaische Gesetz gehört, so muß man nach bewährten christlichen Lehrern die hellenische Weltweisheit, zumal die nach dem Monotheismus strebende, ebenfalls dahin rechnen*), und doch kann man nicht, ohne die Eigentümlichkeit des Christentums ganz aufzuheben, behaupten, daß die Lehre desselben mit der heidnischen Weltweisheit ein Ganzes bilde. Wenn auf der andern Seite diese Lehre von der einen Kirche vorzüglich darauf ausgeht, die unbeschränkte, auch auf die vergangene Zeit wirksame Beziehung Christi auf alles Menschliche auszusprechen, so ist dies eine Abzweckung, über welche hier noch nicht geurteilt werden kann, mit der aber unser Satz sehr wohl zusammen besteht. Und so wird auch schon in der Prophetie dem neuen Bund ein von dem alten verschiedener Charakter beigelegt**), wie denn dieser gerade Gegensatz die innere Trennung auf das bestimmteste ausspricht. Daher ist die Regel aufzustellen, daß für den christlichen Gebrauch fast alles übrige im Alten Testament nur Hülle dieser Weissagung ist, und dasjenige den wenigsten Wert hat, was am bestimmtesten jüdisch ist. So daß wir nur diejenigen unserer frommen Erregungen mit einiger Genauigkeit in alttestamentischen Stellen können wiedergegeben finden, welche mehr allgemeiner Natur sind und nicht sehr eigentümlich christlich

---

*) *Εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας· ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαόν.* Clem. Strom. VI, 823 P.

**) Jer. 31, 31—34.

ausgebildet; die es aber sind, für die werden alttestamentische Sprüche kein geeigneter Ausdruck sein, wenn wir nicht einiges daraus hinwegdenken und anderes hineinlegen. Und dies in Rechnung gebracht, werden wir gewiß ebenso nahe und zusammenstimmende Anklänge auch in den Äußerungen des edleren und reineren Heidentums antreffen. Wie denn auch die älteren Apologeten sich nicht minder gern auf messianische Weissagungen beriefen, die sie für heidnisch hielten, und also auch dort ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christentum anerkannten.

§ 13. Die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte ist als göttliche Offenbarung weder etwas schlechthin Übernatürliches, noch etwas schlechthin Übervernünftiges.

1. Was Offenbarung anlangt, so ist bereits oben*) zugestanden, daß kein Anfangspunkt eines eigentümlich gestalteten Daseins und noch mehr einer Gemeinschaft, zumal einer frommen, aus dem Zustande des Kreises zu erklären ist, in welchem er hervortritt und fortwirkt, indem er sonst kein Anfangspunkt wäre, sondern selbst Erzeugnis eines geistigen Umlaufs. Wiewohl nun aber sein Dasein über die Natur jenes Kreises hinausgeht, hindert doch nichts anzunehmen, das Hervortreten eines solchen Lebens sei eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwickelungskraft, welche nach wenn auch uns verborgenen, doch göttlich geordneten Gesetzen sich in einzelnen Menschen an einzelnen Punkten äußert, um durch sie die übrigen weiter zu fördern. Wie denn ohne eine solche Annahme an keine

*) § 10, Zusatz.

Fortschreitung, weder teilweise noch im ganzen des menschlichen Geschlechtes, zu denken wäre. Jede ausgezeichnete Begabung eines einzelnen, durch welchen sich in einem bestimmten Kreise irgendeine geistige Verrichtung neu gestaltet, ist ein solcher Anfangspunkt, und nur je mehr Äußerungen dieser Art in ihren Wirkungen beschränkt sind nach Zeit und Raum, um desto mehr erscheinen sie auch, wenngleich nicht aus dem Vorhandenen erklärbar, doch durch dasselbe bedingt. Wenn man daher alle diese, jeden in seinem Gebiet, als Heroen bezeichnet und ihnen eine höhere Begeisterung zuschreibt, so ist dadurch eben dieses angedeutet, daß sie zum Besten des bestimmten Kreises, in dem sie erscheinen, aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet sind; und daß solche von Zeit zu Zeit erscheinen, müssen wir als etwas Gesetzmäßiges ansehen, wenn wir überhaupt die menschliche Natur in ihrer höheren Bedeutung festhalten wollen. Alle solche einzelne sind daher in der Analogie mit dem Begriff der Offenbarung, welcher indes vorzugsweise nur auf das Gebiet des höheren Selbstbewußtseins angewendet wird. In allen Religionsstiftern auch untergeordneter Stufen, nur daß die von ihnen ausgehende Lehre und Gemeinschaft etwas Eigentümliches und Ursprüngliches sein muß, eine solche Begabung anzunehmen, wird sich wohl niemand weigern. Soll aber dieses in demselben Sinn auf Christum angewendet werden, so würde man zunächst sagen müssen, daß im Vergleich mit ihm alles, was sonst für Offenbarung gehalten werden kann, diesen Charakter wieder verliert, weil alles andere auf bestimmte Zeiten und Räume beschränkt, und alles von solchen Punkten Ausgehende doch schon im voraus bestimmt ist, in ihm wieder unterzugehn, inbezug auf ihn also auch kein Sein ist, sondern ein Nichtsein, und nur Er dazu gesetzt, allmählich das ganze menschliche Geschlecht höher zu be-

leben. Denn wer Christum nicht in dieser Allgemeinheit als göttliche Offenbarung annimmt, der kann auch das Christentum nicht als eine bleibende Erscheinung wollen. Dem ohngeachtet aber müßte doch behauptet werden, daß auch die strengste Ansicht von dem Unterschiede zwischen ihm und allen andern Menschen nicht hindere zu sagen, daß seine Erscheinung auch als Menschwerden des Sohnes Gottes etwas Natürliches sei. Denn zuerst muß doch, so gewiß Christus ein Mensch war, auch in der menschlichen Natur die Möglichkeit liegen, das Göttliche, wie es eben in Christo gewesen ist, in sich aufzunehmen. So daß die Vorstellung, die göttliche Offenbarung in Christo müsse auch in dieser Hinsicht etwas schlechthin Übernatürliches sein, gar nicht Probe hält; vielmehr erklärt sich selbst das Protevangelium, indem es ja die Vorhersagung Christi unmittelbar an den Fall anknüpft, ganz dagegen, als ob die menschliche Natur irgend unfähig sei, das wiederherstellende Göttliche in sich aufzunehmen, und das Vermögen hierzu erst müsse in sie hineingeschaffen werden. Wenngleich aber in der menschlichen Natur nur die Möglichkeit hierzu liegt, mithin das wirkliche Einpflanzen dieses Göttlichen in dieselbe nur ein göttlicher, also ewiger Akt sein muß, so muß doch zweitens auch das zeitliche Hervortreten dieses Aktes in einer bestimmten einzelnen Person zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete, und durch alles Frühere vorbereitete That derselben, somit als die höchste Entwickelung ihrer geistigen Kraft angesehen werden, gesetzt auch wir könnten niemals so tief in diese innersten Geheimnisse des allgemeinen geistigen Lebens eindringen, daß wir uns diese allgemeine Überzeugung zu einer bestimmten Anschauung entwickeln könnten. Denn sonst würde es immer nur als göttliche Willkür zu erklären sein, daß

gerade in Jesu und keinem andern das wiederherstellende Göttliche zur Erscheinung gekommen ist; göttliche Willkür im einzelnen anzunehmen, ist aber immer eine anthropopathische Ansicht, für welche auch die Schrift sich nicht erklärt, vielmehr selbst auf die hier aufgestellte Bedingtheit zu deuten scheint*).

2. Was nun aber das Übervernünftige betrifft, so könnte Christus auf keine Weise der Gesamtheit der Menschen als Erlöser gegenüberstehen, wenn diejenigen seiner Lebensmomente, durch welche er die Erlösung vollbringt, aus der allen andern gleichmäßig einwohnenden Vernunft zu erklären wären, weil dann diese Zustände auch in den andern müßten vorkommen, und also auch sie die Erlösung bewirken können. Wenn nun ebenso auch in den Erlösten Gemütszustände gesetzt sind als nur durch seine Mitteilung oder Einwirkung bedingt — und ohne dieses könnte man nicht sagen, daß eine Erlösung an ihnen vollbracht sei —, so sind mithin auch diese nicht aus der ihnen von ihrer Geburt her einwohnenden Vernunft allein zu erklären, wenngleich diese dazu unumgänglich notwendig gehört, da an einer vernunftlosen Seele solche Zustände niemals sein können. Sonach ist allerdings Übervernünftiges in dem Erlöser und den Erlösten, mithin in dem ganzen Umfange des Christentums gesetzt; und wer dies auf keine Weise erkennen wollte, der könnte auch die Erlösung nicht im eigentlichen Sinne verstehen und das Christentum nur für eine bis auf besseres bestehende Anstalt zur Überlieferung der Einflüsse einer besonders in der Form des Selbstbewußtseins vorzüglich erregten menschlichen Vernunft gelten lassen. Diese Übervernünftigkeit wird auch fast ohne Ausnahme in den Äußerungen derer, die sich zu Christo

*) Gal. 4, 4.

bekennen, anerkannt und, unter verschiedenen Formen ausgedrückt, als eine ursprüngliche oder später eingetretene beharrliche, oder auf einen Moment eingeschränkte Einwohnung Gottes oder des *λόγος* in Christo und als ein Bewegtsein der Erlösten von dem heiligen Geist. Setzen wir aber auch die höchste Differenz zwischen diesem Übervernünftigen und der gemeinen menschlichen Vernunft, so kann doch niemals dies Übervernünftige, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, als ein schlechthin solches aufgestellt werden. Denn das höchste Ziel, welches gesetzt wird von diesen Wirkungen der Erlösung, ist doch immer ein solcher Zustand des Menschen, welcher nicht nur die vollkommenste Anerkennung auch der gemeinen menschlichen Vernunft erhielte, sondern in welchem auch, was der göttliche Geist wirkt, und, was die menschliche Vernunft selbst, in demselben Individuum überall nicht kann unterschieden werden. Indem also alsdann die Vernunft gänzlich eins mit dem göttlichen Geist ist, so kann der göttliche Geist selbst als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden, und die Differenz zwischen beiden als aufgehoben. Ebenso aber ist auch schon im ersten Anfang alles, was den Bewegungen des göttlichen Geistes widerspricht, auch das, was der menschlichen Vernunft widerstreitet, indem auch sonst nicht könnte ein Bewußtsein von Erlösungsbedürftigkeit in dem Menschen sein, ehe jene Wirkungen eintreten, und zwar ein solches, welches durch dieselben befriedigt wird. Ist also in der menschlichen Vernunft selbst schon auf gewisse Weise das gesetzt, was durch den göttlichen Geist hervorgebracht wird, so geht er wenigstens in dieser Beziehung nicht über dieselbe hinaus. Was nun von den Erlösten gilt, das ist ebenso auch von dem Erlöser zu sagen, indem auch diejenigen, die keine Art von göttlicher Einwohnung in ihm annehmen, doch dieselben

Thätigkeiten, Vorstellungen und Lebensregeln, die andere aus jener erklären, ihrerseits als das höchste Vernünftige preisen, und also mit ihrer menschlichen Vernunft billigend auffassen, welche Auffassung wiederum jene nicht tadeln oder verwerfen, sondern ebenfalls billigend anerkennen.

Zusatz. Zufolge der hier zugrunde gelegten Ansicht von der Frömmigkeit ist das eigentliche Sein des Erlösers und der Erlösten in ihrem Zusammenhange mit ihm der ursprüngliche Sitz jener Frage von dem Übernatürlichen und Übervernünftigen im Christentum, so daß irgendetwas Übernatürliches oder Übervernünftiges zuzulassen, was nicht mit der Erscheinung des Erlösers zusammenhinge, sondern ein anderes Ursprüngliches für sich wäre, gar kein Grund vorhanden ist. Gewöhnlich wird sie behandelt teils in Beziehung auf die einzelnen Thatsachen, für welche das Übernatürliche besonders in Anspruch genommen wird, von welchen hier noch nicht die Rede sein kann, teils in Beziehung auf die christlichen Lehren, welche für uns nichts anderes sind als die Aussagen über jenes Selbstbewußtsein und dessen Zusammenhang. Wenn aber das Übervernünftige in dem christlichen Selbstbewußtsein darin besteht, daß es, so wie es ist, nicht durch die Thätigkeit der Vernunft kann hervorgebracht werden, so folgt daraus noch gar nicht, daß die Aussagen über dieses Selbstbewußtsein auch müßten übervernünftig sein. Denn in demselben Sinn wie das christliche Selbstbewußtsein ist auch die ganze Natur übervernünftig, und doch nennen wir unsere Aussagen über dieselbe keineswegs ebenso, sondern rein vernünftig. Das ganze Verfahren, die Aussagen über unser frommes Selbstbewußtsein aufzunehmen, ist aber ebenso ein rein vernünftiges wie jenes, und der Unterschied nur der, daß dieses objektive Bewußtsein nur dem ursprünglich gegeben ist, welcher von der Natur affi-

ziert ist, jenes Selbstbewußtsein aber nur dem, welcher von dem Erlöser auf die seinen Bekennern eigentümliche Art affiziert ist. Hieraus nun geht von selbst hervor, was von der herrschenden Ansicht zu halten ist, als ob die christliche Lehre zum Teil aus vernünftigen und zum Teil aus übervernünftigen Sätzen bestehe. Das zwar leuchtet schon von selbst ein, daß dies nur eine Nebeneinanderstellung sein könne, keineswegs aber beiderlei Sätze ein Ganzes bilden; denn zwischen Vernünftigem und Übervernünftigem kann kein Zusammenhang statthaben. Auch sieht man dies ziemlich deutlich an allen Behandlungen der christlichen Lehre, welche sich in eine natürliche, nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb des Christentums als rein vernünftig gültige, und in eine positive, nur innerhalb desselbigen gültige, übervernünftige Theologie teilen; denn beide sind und bleiben dann voneinander gesondert. Der Schein aber, als ob eine solche Vereinigung thunlich wäre, entsteht daher, daß es allerdings christliche Sätze giebt, in denen das eigentümlich Christliche bedeutend zurücktritt, so daß sie auch in der Beziehung für rein vernünftig können gehalten werden, in welcher die anderen für übervernünftig gelten. Wäre indes jenes Eigentümliche gar nicht in ihnen, so wären sie freilich auch keine christlichen Sätze. Das Wahre von der Sache ist daher dieses, daß alle christlichen Sätze in einer Beziehung übervernünftig sind, in einer andern aber auch alle vernünftig; übervernünftig aber sind sie in derselben Beziehung, in der auch alles Erfahrungsmäßige übervernünftig ist, wie es denn auch eine innere Erfahrung ist, auf welche sie alle zurückgehen, nämlich daß sie auf einem Gegebenen beruhen, und ohne dieses nicht hätten können durch Ableitung oder Zusammensetzung aus allgemein anerkannten und mitteilbaren Sätzen entstehen. Sonst müßte man ja auch jeden Men-

schen, ohne daß ihm irgendetwas begegnet sei, zum Christen unterrichten und demonstrieren können. Daher gehört zu dieser Übervernünftigkeit auch, daß eine wahre Aneignung der christlichen Sätze nicht auf wissenschaftliche Weise erfolgen kann, also ebenfalls außer der Vernunft liegt; sondern sie erfolgt nur, sofern jeder selbst hat wollen die Erfahrung machen, wie ja alles einzelne und Eigentümliche nur kann durch die anschauenwollende Liebe aufgefaßt werden. In diesem Sinne also ist die ganze christliche Lehre übervernünftig. Wird aber danach gefragt, ob die Sätze, welche die christlichen Gemütszustände und deren Zusammenhang ausdrücken, nicht denselben Gesetzen der Begriffsbildung und -Verknüpfung unterworfen sind wie alles Gesprochene, sodaß je vollkommener in einer solchen Darstellung diesen Gesetzen genügt ist, um desto mehr auch jeder genötigt werde, richtig aufzufassen, was gedacht und gemeint ist, wenngleich er sich von der Wahrheit der Sache, weil es ihm an der inneren Grunderfahrung fehlt, nicht überzeugen kann, so muß in diesem Sinne alles in der christlichen Lehre durchaus vernunftmäßig sein. Sonach ist die Übervernünftigkeit aller einzelnen christlichen Lehrsätze der Maßstab, wonach man beurteilen kann, ob sie auch das eigentümlich Christliche mit aussprechen, und wiederum die Vernunftmäßigkeit derselben die Probe, inwiefern das Unternehmen, die inneren Gemütserregungen in Gedanken zu übertragen, gelungen ist oder nicht; die Behauptung aber, es könne nicht verlangt werden, dasjenige vernunftmäßig darzustellen, was über die Vernunft hinausgehe, erscheint nur als eine Ausflucht, wodurch die etwaige Unvollkommenheit des Verfahrens soll bemäntelt werden, sowie die entgegengesetzte, es müsse in christlicher Lehre alles in jedem Sinn aus der Vernunft zu be-

gründen sein, nur den Mangel an der eigenen Grunderfahrung zu bedecken gemeint ist.

Die gewöhnliche Formel, daß das Übervernünftige im Christentum nicht dürfe widervernünftig sein, scheint dasselbe besagen zu sollen wie unser Satz. Denn es liegt darin auf der einen Seite das Anerkenntnis des Übervernünftigen, auf der andern die Aufgabe, das nicht Widervernünftige darin nachzuweisen, was nur durch die Vernunftmäßigkeit der Darstellung erreicht werden kann.

§ 14. Es giebt keine andere Art, an der christlichen Gemeinschaft Anteil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser.

1. An der christlichen Gemeinschaft Anteil haben heißt in der Stiftung Christi die Annäherung suchen an den oben*) beschriebenen Zustand schlechthiniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregung. Denn aus einem andern als diesem Grund kann niemand in der christlichen Kirche sein wollen. Da nun aber jeder nur vermittelst eines eigenen freien Entschlusses hineintreten kann, so muß diesem die Gewißheit vorangehen, daß durch die Einwirkung Christi der Zustand der Erlösungsbedürftigkeit aufgehoben und jener herbeigeführt werde, und diese Gewißheit ist eben der Glaube an Christum. Dieser Ausdruck nämlich bezeichnet überall auf unserem Gebiete nur die einen Zustand des höheren Selbstbewußtseins begleitende Gewißheit, die mithin eine andere, eben deshalb aber auch keine geringere ist als diejenige, welche das objektive Bewußtsein begleitet. In demselben Sinn war schon oben**) die Rede von dem Glauben an Gott, der nichts

*) § 5, 4.
**) § 4, 4.

anderes war als die Gewißheit über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als solches, d. h. als durch ein außer uns gesetztes Wesen bedingt und unser Verhältnis zu demselben ausdrückend. Der in Rede stehende Glaube aber ist eine rein thatsächliche Gewißheit, aber die einer vollkommen innerlichen Thatsache. Sie kann nämlich nicht eher in einem einzelnen sein, bis in ihm durch einen Eindruck, den er von Christo empfängt, ein Anfang, wenn auch nur ein unendlich kleiner, eine reale Ahnung gesetzt ist von der Aufhebung des Zustandes der Erlösungsbedürftigkeit. Der Ausdruck Glaube an Christum ist hier aber, so wie dort Glaube an Gott, die Beziehung des Zustandes als Wirkung auf Christum als Ursache. So beschreibt ihn auch Johannes. So haben sich von Anfang an nur diejenigen an Christum zu seiner neuen Gemeinschaft angeschlossen, deren frommes Selbstbewußtsein als Erlösungsbedürftigkeit ausgeprägt war und welche nun der erlösenden Kraft Christi bei sich gewiß wurden*), so daß, je stärker beides in jemandem hervortrat, desto mehr auch er selbst helfen konnte durch Darlegung der Thatsache, wozu die Schilderung Christi und seiner Wirksamkeit mit gehörte, dieselbe innere Erfahrung in anderen hervorzurufen. In welchen dies nun geschah, die wurden gläubig, die anderen nicht**). Hierin hat nun auch seitdem immer das Wesen aller unmittelbaren christlichen Verkündigung bestanden, die sich immer nur als Zeugnis gestalten kann; Zeugnis von der eigenen Erfahrung, welches die Lust in anderen erregen sollte, dieselbe Erfahrung auch zu machen. Den Eindruck aber, den alle Späteren auf diesem Wege bekamen von dem durch Christum Bewirkten, nämlich von dem durch

*) Joh. 1, 45. 46; 6, 68. 69. Matth. 16, 15—18.

**) Apg. 2, 37. 41.

ihn mitgeteilten gemeinsamen Geiste und von der ganzen Gemeinschaft der Christen, unterstützt durch die geschichtliche Darstellung seines Lebens und Wesens, war eben derselbe Eindruck, den die Zeitgenossen unmittelbar von ihm empfingen. Daher auch die, welche ungläubig blieben, nicht deshalb getadelt wurden, weil sie sich etwa durch Gründe nicht hätten bewegen lassen, sondern nur wegen des Mangels an Selbsterkenntnis, welcher zugrunde liegen muß, wo sich eine Unfähigkeit zeigt, den wahr und richtig dargestellten Erlöser als solchen anzuerkennen. Diesen Mangel an Selbsterkenntnis, d. h. an Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit, stellte aber schon Christus selbst dar als die Grenze seiner Wirksamkeit. Und so ist der Grund des Unglaubens zu allen Zeiten derselbe, wie auch der Grund des Glaubens derselbe ist.

2. Es ist wohl für sich klar, und nicht nötig, sich deshalb auf die vielen, immer vergeblich angestellten Versuche zu berufen, daß es nicht möglich ist, die Notwendigkeit der Erlösung jemanden anzudemonstrieren; sondern wer sich durch sich selbst beruhigen kann, der wird auch immer ein Mittel finden, auszuweichen. Und ebenso wenig kann, wenn das Selbstbewußtsein hierfür geweckt ist, demonstriert werden, daß Christus der einzige ist, der die Erlösung bewirken kann; sondern wie zu seinen Zeiten viele zwar an eine bevorstehende Erlösung glaubten, ihn aber doch nicht aufnahmen, so läßt sich auch bei einer richtigeren Vorstellung von dem, was anzustreben ist, nicht einsehen, wie nun bewiesen werden könnte, daß ein einzelner imstande ist, die gewünschte Wirkung hervorzubringen; da es hierbei auf die Größe der geistigen Kraft ankommt, für die es keine Rechnungsart giebt, und, auch wenn es eine gäbe, doch noch etwas müßte gegeben sein, um die Rechnung anzulegen. Ja, auch nicht einmal

im allgemeinen, daß eine solche Erlösung kommen müsse, kann bewiesen werden, wenn auch eine gemeinsame Erkenntnis davon, wie die Menschen sind nicht nur, sondern auch wie Gott ist, gegeben wäre; sondern jede Sophistik hätte den freiesten Spielraum, Entgegengesetztes zu folgern aus denselben Angaben, je nachdem die Absicht Gottes mit den Menschen so gedacht wird oder so. — Muß es nun aber bei der eben beschriebenen Art der Gewißheit bleiben, und ist der Glaube nichts anderes als die anfangende Erfahrung von der Stillung jenes geistigen Bedürfnisses durch Christum, so kann es noch sehr verschiedene Arten geben, wie Bedürfnis und Hilfe erfahren wird, und sie werden doch alle Glaube sein. Und auch das Bewußtsein des Bedürfnisses kann schon lange vorher vorhanden sein, oft kann es auch erst durch den Gegensatz, den die Vollkommenheit Christi zu dem eigenen Zustande bildet, vollständig geweckt werden, und also beides zugleich entstanden sein, das höchste Bewußtsein des Bedürfnisses und der Anfang der Befriedigung.

3. Wenn nun doch in der Schrift selbst öfter Beweisführungen erwähnt werden, deren sich die Zeugen des Evangeliums bedient haben*), so wird doch nie behauptet, daß der Glaube aus der Beweisführung entstanden sei, sondern aus der Verkündigung. Jene Beweise wurden immer nur bei den Juden angewendet inbezug auf die unter ihnen vorhandenen Vorstellungen von dem verheißenen Messias, um den hieraus entstandenen Widerspruch gegen das Zeugnis abzuweisen oder einem solchen zuvorzukommen. Für Zeugen Christi aus den Juden und vor den Juden war dies eine unerläßliche Verteidigung. Mochten sie nun behaupten, daß sie selbst schon immer keine andere Erlösung als eine solche

*) Apg. 6, 9. 10, und 9, 20—22, auch 18, 27. 28.

erwartet hatten, oder daß ihre Erwartungen durch die Erscheinung und die Einwirkung Christi umgebildet worden seien; so mußten sie entweder dem ganzen Judentum absagen, wozu sie keine Anweisung hatten, oder nachweisen, daß die prophetischen Darstellungen auf diesen Jesum als Erlöser anwendbar seien. Wollen wir es anders ansehen, so würde der Glaube der Heidenchristen nicht derselbe gewesen sein wie der der Judenchristen, und so wäre auch nicht aus zweien wahrhaft eins geworden, sondern die Heiden hätten erst müssen Juden werden, um dann durch die Autorität der Propheten zum Christentum gebracht zu werden.

Zusatz. Unser Satz, indem er von keiner Vermittelung weiter etwas aussagt zwischen dem Glauben und dem Anteilhaben an der christlichen Gemeinschaft, will sonach auch dafür angesehen sein, beides unmittelbar zu verbinden, so daß mit dem Glauben jener Anteil auch von selbst gegeben ist, nicht nur soweit dies von der Selbstthätigkeit des Gläubiggewordenen, sondern auch soweit es von der der Gemeinschaft abhängt, als von welcher ja das Zeugnis, um den Glauben zu erwecken, ausgegangen war. Indem er aber, den ganzen Verlauf zwischen diesen beiden Gliedern, dem Zeugnis und der Wirkung desselben, abschließt, so will er zugleich alles ausschließen, was man unter der Form der Demonstration dem eigentlichen Zeugnis zuhilfe zu geben oder wodurch man es gar ersetzen zu wollen pflegt. Dies ist nun vornehmlich, daß man die Anerkennung Christi herbeiführen will durch die Wunder, welche er verrichtet, oder durch die Weissagungen, welche ihn vorher verkündigt haben, oder durch die besondere Eigenschaft der ursprünglich über ihn abgelegten Zeugnisse, daß sie ein Werk der göttlichen Eingebung seien. Hierbei scheint aber überall mehr oder weniger die Täuschung

obzuwalten, daß die Wirksamkeit dieser Umstände irgendwie immer den Glauben schon voraussetzt und ihn also nicht hervorbringen kann. — Was nun zuerst die Wunder betrifft, wenn wir das Wort im engeren Sinne nehmen, so daß Weissagung und Eingebung nicht mit dazu gehören, also Erscheinungen im Gebiete der leiblichen Natur, welche aber nicht auf natürliche Weise sollen bewirkt worden sein, mag man nun bei denen stehen bleiben, welche Jesus selbst verrichtet hat, oder auch die hinzunehmen, die in Beziehung auf ihn geschehen sind, so können diese eine solche Anerkennung gar nicht herbeiführen. Denn einesteils kennen wir diese Wunder nur aus denselben heiligen Schriften — indem die in unreineren Quellen erzählten nie mit aufgeführt werden — welche auch ähnliche Wunder erzählen von solchen, welche dem Christentum gar nicht angehörten, sondern eher zu dessen Gegnern zu zählen sind, ohne daß die Schrift eben Kennzeichen angäbe, um beweisende Wunder von nichtbeweisenden zu unterscheiden. Dann aber bezeugt die Schrift selbst, teils daß der Glaube bewirkt worden ist ohne Wunder, teils aber, daß die Wunder ihn nicht bewirkt haben, woraus denn geschlossen werden kann, daß, wo auch in Verbindung mit Wundern, er doch nicht durch die Wunder, sondern auf jene ursprüngliche Weise bewirkt worden sei. Hätten also die Wunder den Zweck gehabt, den Glauben zu bewirken, so hätte Gott die Ordnung der Natur auf eine unwirksame Weise unterbrochen. Daher auch viele den Zweck der Wunder nur suchen in der durch sie auf Christum zu lenkenden Aufmerksamkeit, womit aber wiederum das öfter wiederholte Verbot Christi, die Wunder nicht weiter bekannt zu machen, wenigstens insoweit in Widerspruch steht, daß man ihre Wirksamkeit auf die unmittelbaren Augenzeugen beschränken müßte, so daß auch diese doch jetzt nicht mehr

stattfände. Endlich aber kann man der Frage nicht entgehen, worauf sich denn der Unterschied gründet, daß, wenn uns außer allem Zusammenhang mit einem solchen Glaubensgebiet immerfort so vieles begegnet, was wir nicht natürlich zu erklären vermögen, wir da keineswegs an Wunder denken, sondern nur die Erklärung als ausgesetzt ansehen, bis zu einer genaueren Kenntnis sowohl von der fraglichen Thatsache, als auch von den Gesetzen der Natur; wo aber im Zusammenhange mit einem aufzustellenden Glaubensgebiet dergleichen vorkommt, zwar gleich an Wunder gedacht wird, doch aber jeder nur für sein Glaubensgebiet das Wunder wirklich in Anspruch nimmt, die anderen aber für falsch erklärt? Diese Frage nun läßt schwerlich eine andere Antwort zu als diese, daß wir im allgemeinen einen Zusammenhang zwischen Wundern und der Bildung eines neuen Glaubensgebietes vielleicht sogar so ausschließend annehmen, daß wir nur für diesen Fall Wunder zugeben, daß aber der Glaubensstand eines jeden sein Urteil über das als Wunder Angekündigte bestimmt, und also nicht das Wunder den Glauben hervorbringt. Mit jenem allgemeinen Zusammenhang aber scheint es die Bewandtnis zu haben, daß, wo ein neuer Entwickelungspunkt des geistigen Lebens und zwar ursprünglich des Selbstbewußtseins angenommen wird, auch neue, durch die sich kundgebende geistige Kraft vermittelte Erscheinungen in der leiblichen Natur gleichsam erwartet werden, weil nämlich sowohl die betrachtenden, als auch die nach außen wirksamen geistigen Zustände immer vom Selbstbewußtsein ausgehen und durch dessen Erregungen bestimmt werden. Ist also Christus einmal als Erlöser anerkannt, mithin als der Anfang der höchsten Entwickelung der menschlichen Natur auf dem Gebiet des Selbstbewußtseins, so ist es eine natürliche Voraussetzung, daß eben, weil da, wo ein

solches Dasein sich am stärksten mitteilt, auch Geisteszustände vorkommen, die aus dem früheren Sein nicht zu erklären sind, derselbe, der eine so eigentümliche Wirksamkeit auf die übrige menschliche Natur ausübt, vermöge des allgemeinen Zusammenhanges auch eine eigentümliche Kraft beweisen werde, auf die leibliche Seite der menschlichen Natur und auf die äußere Natur zu wirken. Das heißt, es ist natürlich, von demjenigen, der die höchste göttliche Offenbarung ist, auch Wunder zu erwarten, welche Wunder jedoch immer auch nur beziehungsweise so heißen können, da unsere Vorstellungen sowohl von der Empfänglichkeit der leiblichen Natur für die Einwirkungen des Geistes, als auch von der Ursächlichkeit des Willens auf die leibliche Natur ebenso wenig abgeschlossen und ebenso einer beständigen Erweiterung durch neue Erfahrungen fähig sind, als unsere Vorstellungen von den leiblichen Naturkräften selbst. Da sich nun im Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung in Christo Erscheinungen zeigten, welche unter diesen Begriff gebracht werden konnten, so war es natürlich, daß sie unter diesen Gesichtspunkt auch wirklich gestellt, und als Bestätigung dafür, daß hier ein neuer Entwickelungspunkt gegeben sei, angeführt wurden. Diese Bestätigung wird aber auch nur insofern wirksam sein, als ein Anfang des Glaubens bereits da ist; sonst würde das Wunder entweder für falsch erklärt werden, oder das Verstehen auf eine künftige natürliche Erklärung hinausgesetzt. Noch viel weniger aber könnte aus den begleitenden Wundern erwiesen werden, daß das Christentum die höchste Offenbarung sei, indem Ähnliches aus demselben Grunde auch bei untergeordneten Glaubensweisen zu erwarten ist, die Wunder selbst aber sich als solche nicht in höhere und niedere teilen lassen. Ja es bleibt unbenommen, daß ähnliche Erscheinungen auch ohne Zusammenhang mit dem reli-

giösen Gebiet, sei es Entwickelungen anderer Art begleitend oder tiefere Regungen in der leiblichen Natur selbst ankündigend, vorkommen können. So wie auf der andern Seite sich von selbst zu verstehen scheint, daß solche die Offenbarung begleitende übernatürliche Erscheinungen sich in demselben Maß wieder zurückziehen, als die neue Entwickelung selbst, von ihrem Anfangspunkt in der äußeren Erscheinung gelöset, sich organisiert hat und so Natur geworden ist. — Nicht anders ist es mit den Weissagungen, wenn man ihnen eine größere Kraft beilegen will, als die oben schon zugestandene. Denn bleiben wir bei den Weissagungen der jüdischen Propheten von Christo stehen, wie man denn in späterer Zeit die heidnischen allgemein beiseite gesetzt hat und von den Weissagungen Christi selbst und der Apostel hier zunächst nicht die Rede sein kann, und wir wollten von diesen prophetischen Aussagen einen stärkeren Gebrauch machen bei Juden selbst, so läßt sich sehr wohl denken, daß ein Jude um deswillen könnte Christ werden, weil er zu der Einsicht gelangt, daß sie auf Jesum zu beziehen sind, und daß er dennoch nicht den eigentlichen Glauben hätte, noch mithin den wahren Anteil an der christlichen Gemeinschaft, wenn er sich etwa ganz etwas anderes dächte dabei, indem er nämlich ein Bedürfnis nach Erlösung noch gar nicht empfände. Sollten aber diese Weissagungen allgemein den Ungläubigen vorgehalten werden, um den Willen, in die Gemeinschaft mit Christi zu treten, in ihnen zu bewirken, so möchte immer schon vorher ausgemacht sein, daß jene Weissagungen alle als zusammengehörig anzusehen sind, und alle ein einzelnes und zwar ein und dasselbe Subjekt im Auge haben; denn sonst wäre die Erfüllung ihrer aller in einer und derselben Person eigentlich eine Nichterfüllung; ferner daß sie alle an Christo in Erfüllung gegangen, und zwar jede wie

sie gemeint war, nicht etwa die sinnbildlich gemeinte buchstäblich und die buchstäblich gemeinte in einem symbolischen Sinn; denn dies wäre auch keine Erfüllung; die Sache kommt immer darauf hinaus, es soll angenommen werden, Jesus sei der Erlöser, weil der Erlöser unter solchen Bestimmungen, die sich an ihm finden, vorhergesagt worden. Hierbei aber wird ja ein Glaube an die Weissagenden als solche schon vorausgesetzt, und es läßt sich nicht absehen, wie ein Ungläubiger außerhalb des Judentums zu einem solchen kommen sollte; ausgenommen, sofern die Eingebung derselben ihm bewiesen würde, wovon unten noch die Rede sein wird. Ohne einen solchen Glauben wäre die Zusammenstellung der Weissagungen und ihrer Erfüllung eine bloße Notiz, die nur für denjenigen einen Antrieb enthalten könnte, die Gemeinschaft mit Christo zu suchen, in welchem schon ein Erlösungsbedürfnis vorhanden ist, und zwar nur insofern das in den Weissagungen sich aussprechende dem seinigen analog ist, zugleich aber das Geweissagte in anschaulicher Verbindung damit steht*), d. h. insofern jeder auch selbst hätte aus seinem eignen Bedürfnis heraus dasselbe weissagen können. Der Antrieb könnte aber doch nur darauf gehen, die Erfahrung selbst zu machen**), und das Gelingen dieses Versuchs würde dann erst der Glaube sein. Und dieser Antrieb kann doch gewiß jetzt, wo die That so laut redet, weit stärker und sicherer anderswie gegeben werden, als durch die Weissagungen. Zumal wenn wir bedenken, wie es eigentlich um die oben aufgestellten Voraussetzungen steht — daß sich nämlich niemals wird nachweisen

*) In diesem Sinne wäre vielleicht das Matth. 12, 19. 20 Angeführte die prägnanteste Weissagung.

**) Joh. 1, 41. 46.

lassen, daß jene Propheten Christum, wie er wirklich gewesen ist, und noch weniger das Messianische Reich, so wie es sich wirklich als Christentum entwickelt hat, vorhergesehen haben —, so muß wohl zugegeben werden, daß ein Erweis Christi als Erlösers aus den Weissagungen unmöglich ist, und besonders muß der Eifer, zu diesem Zweck Weissagungen oder Vorbilder aufzufinden, welche sich auf zufällige Nebenumstände in der Geschichte Christi beziehen, nur als ein Mißgriff erscheinen. Man muß daher sehr wohl unterscheiden den apologetischen Gebrauch, welchen die Apostel von den Weissagungen machten in ihrem Verhältnis zu den Juden, und einen allgemeinen Gebrauch, den man von ihnen als Beweismittel machen wollte. Wogegen, wenn der Glaube an den Erlöser bereits vorhanden ist, wir mit großem Wohlgefallen auf allen Äußerungen einer durch frühere an sich unzureichende Offenbarungen geweckten Sehnsucht nach Erlösung verweilen können. Und dies ist die eigentliche, allerdings auch stärkende und bestätigende Bedeutung der messianischen Weissagungen, wo auch und in wie dunkle Ahnung verhüllt sie vorkommen, daß sie uns ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christentum entdecken, und daß sie zugleich als das Bekenntnis der Besten und Begeistertsten aus den früheren frommen Gemeinschaften aussprechen, daß diese nur als vorläufige und vorübergehende Anstalten anzusehen sind. Soll nun auch von den Weissagungen im Christentum die Rede sein, so ist freilich natürlich, daß am Anfang der Entwickelung eines neuen Daseins der Blick noch sehr auf die Zukunft, nämlich die Vollendung desselben, gerichtet ist, und so begreifen sich die Fragen der Jünger, denen die Antwort, auf deren Grund sie hernach weiter fort geweissagt haben, nicht ganz versagt werden konnte. Allein die Weissagungen Christi können doch schon deswegen, weil doch anerkannt

andere neben ihm auch geweissagt haben, nicht zum Beweise seiner ganz eigentümlichen Würde und seiner ausschließlichen Bestimmung als Erlöser dienen. Ebenso natürlich ist, daß, je mehr sich die neue Heilsordnung als geschichtliche Erscheinung bestätigte, um desto mehr auch das Interesse an der Zukunft abnahm und die Weissagung sich zurückzog. — Aus alle diesem nun folgt, daß Wunder sowohl als Weissagungen, wenn der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo und an die Erlösung durch ihn nicht schon auf dem ursprünglichen Wege durch die Erfahrung als den Beweis des Geistes und der Kraft entstanden ist, ihn nicht hervorbringen können, ja daß dieser Glaube ebenso unerschütterlich sein würde, wenn auch das Christentum weder Weissagungen noch Wunder aufzuweisen hätte. Denn dieser Mangel könnte niemals jenen Beweis widerlegen, und die Erfahrung von dem in der Gemeinschaft mit Christo gestellten Bedürfnis der Täuschung zeihen. Vielmehr würde nichts daraus folgen, als daß jene natürlichen Voraussetzungen sich nicht immer bethätigen, sondern gerade der Ursprung der vollkommensten Gestaltung des frommen Selbstbewußtseins plötzlicher erschienen sei und strenger abgeschlossen in seinem unmittelbaren Gebiet gewirkt habe. — Was endlich die Eingebung betrifft, so hat dieser Begriff im Christentum eine durchaus untergeordnete Bedeutung. Denn eine Beziehung desselben auf Christum findet gar nicht statt, indem die göttliche Offenbarung durch ihn immer, wie sie auch gedacht werde, mit seiner ganzen Existenz identisch gedacht wird, und nicht als fragmentarisch in zerstreuten Augenblicken erscheinend; was aber den Aposteln der Geist gegeben, das führt Christus selbst ganz auf seinen Unterricht zurück, und diejenigen, die durch ihr Zeugnis gläubig wurden, wurden es nicht deshalb, weil dieses durch Eingebung

entstanden war; denn davon wußten sie nichts. Der Begriff bezieht sich daher nur teils auf die Propheten des Alten Bundes, teils auf die Abfassung der neutestamentischen heiligen Schrift, und es ist also hier nur davon zu handeln, insofern man durch die heilige Schrift, wenn sie erst als eingegeben angenommen wird, den Glauben demonstrativisch erzwingen will. Allein was das Alte Testament betrifft, so ist die Prophetie allein ohne Gesetz und Geschichte nicht zu verstehen, dies Ganze zusammen aber so durchaus theokratisch, daß wir zwar darin zwei Pole unterscheiden können, von denen der eine das Neue Testament anzieht, der andere es abstößt, daß aber, abgesehen von dem Neuen Testament, wenn es gelänge, was aber doch kaum anders bewerkstelligt werden könnte, als auf ihr eigenes Zeugnis hin, daß das Wort Gottes zu ihnen geschehen sei, jemanden die prophetische Inspiration glaublich zu machen, daraus doch kein Glaube an Christum als das Ende des Gesetzes entwickelt werden könnte. Vielmehr werden wir die ganze Wahrheit wieder nur aussprechen, wenn wir sagen, wir glauben an die prophetische Eingebung nur um des Gebrauches willen, den Christus und die Apostel von den prophetischen Aussprüchen machen. Was aber das Neue Testament anlangt, so ist der Glaube an zweihundert Jahre lang mitgeteilt worden, ehe dasselbe in seiner eigentümlichen Gültigkeit übereinstimmend aufgestellt war, und zwar nicht etwa so, daß er in der Zwischenzeit überall durch den Glauben an das Alte Testament wäre vermittelt worden, welches bei der großen Menge von Heiden, welche zum Christentum übergingen, ohne vorher judaisiert zu haben, keineswegs der Fall war. Aber auch jetzt, und vorausgesetzt, die Eingebung der neutestamentlichen Schriften ließe sich aus ihnen beweisen, so würde dies doch ein möglichst vollkommenes Ver-

ständnis dieser Schriften voraussetzen, so daß wir doch, teils weil dies nur wenigen möglich ist, noch einer andern Entstehungsweise des Glaubens bedürften, und also einen zwiefachen Glauben hätten, teils auch immer noch nicht einzusehen ist, wie eine solche objektive Überzeugung einen Impuls auf das Selbstbewußtsein ausüben könne, so daß nur in der Erkenntnis, diejenigen seien inspiriert, welche behaupteten, die Menschen seien erlösungsbedürftig und Christus sei ihr Erlöser, diese Behauptung sogleich eine innere Wahrheit für jeden erhielt. Vielmehr wird diese Überzeugung ebenfalls nur einen Antrieb geben zur Erweckung eines vollständigeren Selbstbewußtseins und zur Erwerbung eines Totaleindrucks von Christo, und erst aus diesen wird dann der Glaube hervorgehn.

IV. Vom Verhältnis der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit.

§ 15. Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände, in der Rede dargestellt.

Anm. Vgl. § 3, 5.

1. Alle frommen Erregungen, welcher Art und Stufe der Frömmigkeit sie auch angehören, haben dieses mit allen anderen Modifikationen des bewegten Selbstbewußtseins gemein, daß sie sich, so wie sie einen gewissen Grad und eine gewisse Bestimmtheit erreicht haben, auch äußerlich kundgeben, am unmittelbarsten und ursprünglichsten mimisch durch Gesichtszüge und Bewegungen, sowohl Töne als Geberden, welche wir als den Ausdruck derselben betrachten, und auch so schon den Ausdruck der Andacht von dem einer sinnlichen Fröhlichkeit oder Traurigkeit, nach der Analogie

mit dem, was jeder an sich selbst kennt, bestimmt unterscheiden. Ja wir können uns auch denken, daß, um die Gemütszustände selbst festzuhalten und ihnen eine wiederholbare Verbreitung zu geben, zumal, wenn sie mehreren gemeinsam gewesen sind, die Elemente jenes natürlichen Ausdrucks zusammengestellt werden zu heiligen Zeichen und symbolischen Handlungen, ohne daß eben so wahrnehmbar der Gedanke dazwischengetreten wäre. Allein wir können uns kaum einen so niedrigen Entwickelungspunkt des menschlichen Geistes und eine so mangelhafte Ausbildung und einen so sparsamen Gebrauch der Sprache denken, daß nicht zugleich auch schon jeder, nach der Stufe der Besinnung, auf welcher er steht, sich in seinen verschiedenen Zuständen selbst Gegenstand werden sollte, um sie in der Vorstellung aufzufassen und in der Form des Gedankens festzuhalten. Dieses Bestreben nun hat sich von jeher schon auch besonders auf die frommen Gemütserregungen gerichtet, und dieses, in seiner Innerlichkeit an und für sich betrachtet, versteht der Satz unter der Auffassung der frommen Gemütszustände. Allein wenngleich das Denken auch innerlich nicht ohne den Gebrauch der Sprache vonstatten geht, so giebt es doch, so lange es bloß innerlich bleibt, schwankende Zustände dieses Verfahrens, welche zwar einigermaßen den Gegenstand bezeichnen, nur so jedoch, daß weder Begriffsgestaltung noch Begriffsverknüpfung, das Wort Begriff auch im weitesten Sinne genommen, fest genug ist, um sich mitteilen zu lassen. Erst eine so weit fortgesetzte Ausbildung dieses Verfahrens, daß es sich äußerlich in bestimmter Rede darstellen kann, bringt einen wirklichen Glaubenssatz hervor, wodurch die Äußerungen jenes Bewußtseins sicherer und in größerem Umfang in Umlauf kommen, als durch den unmittelbaren Ausdruck möglich ist; gleichviel aber, ob der

Ausdruck eigentlich ist oder bildlich, unmittelbar oder nur durch Vergleichung und Begrenzung seinen Gegensatz bezeichnend, immer ist er ein Glaubenssatz.

2. Diese Entwickelungsstufe des Bewußtseins nun setzt das Christentum überall voraus; die ganze Wirksamkeit des Erlösers selbst war mitbedingt durch die Mitteilbarkeit seines Selbstbewußtseins vermöge der Rede, und auf dieselbe Weise hat sich immer und überall das Christentum ausgebreitet allein durch die Verkündigung. Jeder Satz, der ein Element der christlichen Verkündigung (κήρυγμα) sein kann, ist auch ein Glaubenssatz, weil er die Bestimmtheit des frommen Selbstbewußtseins als die innere Gewißheit bezeugt. Und jeder christliche Glaubenssatz ist auch ein Teil der christlichen Verkündigung, weil jeder auch die durch die Stiftung Christi zu bewirkende Annäherung an den Zustand der Seligkeit*) als Gewißheit aussagt. Sehr bald aber zerspaltete sich diese Verkündigung in drei verschiedene Sprachgebiete, die ebenso viel verschiedene Formationen von Glaubenssätzen darbieten, das dichterische, das rednerische, welches sich teils mehr bestreitend und empfehlend nach außen, teils mehr asketisch und auffordernd nach innen wendet, endlich das darstellend belehrende. Aber wie schon das Verhältnis der Mitteilung durch die Rede zu der durch symbolische Handlung ein sehr verschiedenes ist nach Zeit und Ort, die erste immer zurückgetreten ist in der morgenländischen Kirche — denn auch ein fest und unveränderlich gewordener Buchstabe nähert sich in seiner Wirkungsart weit mehr der symbolischen Handlung als der freien Rede —, und immer mehr hervorgetreten in der abendländischen Kirche: so ist es auch auf dem Gebiete der Rede selbst mit jenen verschiedenen Mit-

*) S. § 5, 4.

teilungsweisen. In welchem Verhältnis sie gegen einander stehen, und wie reichlich überhaupt und in wie lebendigem Verkehr sie sich entfalten, wie sie sich von einander nähren und mannigfaltig in einander übergehen, das legt nicht sowohl ein Zeugnis ab von dem Grade der Frömmigkeit, sondern vielmehr von dem Charakter einer Gesellschaft und von ihrem Gereiftsein zur Besinnung und Betrachtung. Diese Mitteilung ist also auf der einen Seite schon etwas anderes als die Frömmigkeit selbst, wiewohl diese ebenso wenig als irgend anderes Menschliche ganz getrennt von aller Mitteilung gedacht werden kann; auf der anderen Seite aber haben die Glaubenssätze aller Form ihren letzten Grund so ausschließend in den Erregungen des frommen Selbstbewußtseins, daß, wo diese nicht sind, auch jene nicht entstehen können.

§ 16. Dogmatische Sätze sind Glaubenssätze von der darstellend belehrenden Art, bei welchen der höchst mögliche Grad der Bestimmtheit bezweckt wird.

Anm. Vgl. § 3, 4. 5. und § 13, 1, 2.

1. Der dichterische Ausdruck ruht ursprünglich immer auf einem rein von innen heraus erhöhten Lebensmoment, einem Moment der Begeisterung; der rednerische auf einem von außen erhöhten, einem Moment des bewegten Interesse, welches auf einen bestimmten einzelnen Erfolg ausgeht. Jener ist rein darstellend und stellt in allgemeinen Umrissen Bilder und Gestalten auf, die jeder Hörer sich auf seine eigentümliche Weise ergänzt. Der rednerische ist rein bewegend und hat es seiner Natur nach am meisten mit solchen Sprachelementen zu thun, welche das mehr und minder aufnehmend in größerem und geringerem Umfang

können aufgefaßt werden, zufrieden, wenn sie nur im entscheidenden Augenblick das Höchste leisten, gesetzt auch, daß sie hierin sich selbst erschöpfend, in der Folge geringer erschienen. Beiden eignet also eine andere Vollkommenheit, als die in unserm Satz beschriebene logische oder dialektische. Wir können uns aber dennoch beide als ursprünglich denken in jeder religiösen Gemeinschaft, und so auch in der christlichen Kirche, sofern wir jedem darin einen Anteil beilegen an dem Beruf der Verkündigung. Denn wie sich einer in einem Zustand ungewöhnlich erhöhten frommen Selbstbewußtseins befindet, wird er sich berufen fühlen zur dichterischen Darstellung, als welche am unmittelbarsten aus diesem Zustand hervorgeht. Und wie hingegen einer durch drängende oder begünstigende äußere Umstände sich vorzüglich aufgefordert findet, einen Akt der Verkündigung zu versuchen, wird ihm der rednerische Ausdruck der natürlichste sein, um von den gegebenen Umständen den möglichst größten Vorteil zu ziehen. Denken wir uns aber das Auffassen und Aneignen des in diesen beiden Gestalten ursprünglich Gegebenen auch an die Sprache gebunden und durch dieselbe mitteilbar: so wird dieses nicht wieder die dichterische Form haben können, noch auch die rednerische, sondern unabhängig von dem, was in jenen beiden das Momentane war und ein sich gleich bleibendes Bewußtsein ausdrückend, wird es, weniger Verkündigung als Bekenntnis (ὁμολογία), eben jenes dritte, das Didaktische, darstellend belehrende, von jenen beiden zurückbleibend und aus ihnen zusammengesetzt als ein abgeleitetes und zweites.

2. Beschränken wir uns aber ausschließlich auf das Christentum und denken an dessen eigentlichen Anfang, nämlich die Selbstverkündigung Christi, welcher als Subjekt der göttlichen Offenbarung einen Unterschied stärkerer und

schwächerer Erregung nicht in sich tragen, sondern an demselben nur vermöge des gemeinsamen Lebens mit anderen teilnehmen konnte: so werden wir auch weder den dichterischen noch den rednerischen Ausdruck als die überwiegende oder gar als die eigentlich ursprüngliche Form seiner Selbstverkündigung setzen können; sondern nur untergeordnet kommen diese vor in parabolischen und prophetischen Reden. Das Wesentliche seiner Selbstverkündigung aber war, daß er von seinem sich selbst immer gleichen Selbstbewußtsein aus dieser Ruhe heraus, mithin nicht in dichterischer, sondern in streng besonnener Form, Zeugnis abzulegen hatte, also sich darzustellen, indem er dabei zugleich sein allein richtiges objektives Bewußtsein von dem Zustand und der Beschaffenheit der Menschen im allgemeinen mitteilte, also in der Darstellung belehrte, und zwar so, daß bald die Belehrung der Darstellung untergeordnet war, bald umgekehrt. Allein diesen darstellend belehrenden Ausdruck Christi schließt unser Satz nicht mit ein; auch werden solche Äußerungen des Erlösers nicht leicht irgendwo als dogmatische Sätze aufgestellt werden, sondern nur gleichsam den Text dazu geben sie her. Wie denn auch in solchen wesentlichen Bestandteilen der Selbstverkündigung Christi die Bestimmtheit schlechthinig war, und nur die Vollkommenheit der wiedergebenden Auffassung und Aneignung kann durch Bestreben nach möglichster Bestimmtheit bezeichnet werden. Untergeordnet indes kommen auch eigentlich dogmatische Sätze in den Reden Christi vor, da nämlich, wo er an die vorhandenen teils irrigen, teils verworrenen Vorstellungen seiner Zeitgenossen anknüpfen mußte.

3. Von dem dichterischen und rednerischen Ausdruck ergiebt sich schon aus dem oben Gesagten, daß sie sowohl jeder in sich selbst, als auch beide mit einander in schein-

baren Widerspruch geraten können, selbst dann, wenn das durch verschiedene Ausdrücke bezeichnete Selbstbewußtsein seinem Inhalte nach dasselbige ist; und eine Ausgleichung wird nur möglich sein, teils sofern man sich über die scheinbar widersprechenden Sätze an den ursprünglichen Äußerungen Christi orientieren kann, welches aber in den wenigsten Fällen auf unmittelbare Weise stattfindet, teils sofern der aus den drei ursprünglichen Formen zusammengewachsene, darstellend belehrende Ausdruck von jenen scheinbaren Widersprüchen ganz oder größtenteils frei ist. Dieses wird aber nicht zu leisten sein, so lange der darstellend belehrende Ausdruck noch selbst zwischen dem erregenden oder didaktischen schwankend, wie er den Katechumenen oder der Gemeine dargeboten wird, immer noch bald dem rednerischen, bald dem bildlichen verwandt ist, sondern nur in dem Maß, als der weiteren Ausbildung desselben und seiner bestimmteren Sonderung von dem rednerischen und dichterischen, welches beides mit dem Bedürfnis, den Streit zu vermitteln, wesentlich zusammenhängt, das in dem Satz angegebene Bestreben zum Grunde liegt. Allerdings ist nun dieses, daß der bildliche Ausdruck entweder mit einem eigentlichen vertauscht oder durch Erklärung in einen solchen verwandelt werde, und daß das Angemessene der rednerischen Ausdrücke sein bestimmtes Maß erhalte, unverkennbar das Interesse des Wissens an der Sprachbildung, und auf religiöse Sprachbildung kommt es doch hier vorzüglich an. Daher auch dogmatische Sätze nur in solchen religiösen Gemeinschaften sich bedeutend entwickeln und geltend werden, welche einem Kulturgebiet angehören, in dem die Wissenschaft sich als ein von der Kunst sowohl als dem Geschäft Gesondertes organisiert, und nur in dem Maß, als in der frommen Gemeinschaft selbst Freunde des Wissens vorhanden sind und

Einfluß haben, so daß die dialektische Funktion sich auf die Äußerungen des frommen Selbstbewußtseins richtet und diese Ausprägung derselben leitet. Eine solche Verbindung mit organisiertem Wissen hat nun im Christentum schon seit den ersten Zeiten der Kirche Platz gefunden, und darum hat sich auch in keiner andern frommen Gemeinschaft die Form des dogmatischen Satzes in so strenger Sonderung von den übrigen ausgebildet und in solcher Fülle entfaltet.

Zusatz. Diese Darstellung von dem Entstehen der dogmatischen Sätze, und daß sie nur aus der logisch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins entsprungen sind, findet ihre Bestätigung in der ganzen Geschichte. Die ersten uns aufbehaltenen Verkündigungen in den neutestamentischen Schriften enthalten schon solche, und an allen erkennt man bei genauerer Betrachtung teils ihre Abstammung von der ursprünglichen Selbstverkündigung Christi, teils ihre Verwandtschaft mit bildlichen und rednerischen Elementen, welche für den fortwährenden Umlauf der Strenge der Formel sollten näher gebracht werden. Ebenso ist in der Folgezeit klar, daß die ihrer Natur nach doch immer dichterische Bildersprache von dem entschiedensten Einfluß auf die dogmatische Sprache gewesen und deren Entwickelung immer vorangegangen ist, so wie daß die meisten dogmatischen Bestimmungen hervorgerufen worden sind durch den Widerspruch, den rednerische Ausdrücke hervorriefen. — Wenn aber die Umbildung der ursprünglichen Ausdrücke zu dogmatischen Sätzen dem logischen oder dialektischen Interesse zugeschrieben wird, so ist dieses nur von der Form zu verstehen. Denn ein Satz, welcher etwa von der spekulativen Thätigkeit ursprünglich ausgegangen wäre, er möchte seinem Inhalt nach den unserigen noch so verwandt sein, wäre doch kein dog-

matischer mehr. Da das rein-wissenschaftliche Bestreben, welches die Anschauung des Seins zur Aufgabe hat, wenn es nicht in Nichts zerrinnen soll, ebenfalls mit dem höchsten Wesen entweder anfangen oder enden muß: so kann es Formen des Philosophierens geben, in denen Sätze, die etwas vom höchsten Wesen spekulativ aussagen, wenn man sie einzeln betrachtet, ohnerachtet sie aus der reinen Wissenschaftlichkeit entsprungen sind, sich schwer unterscheiden lassen von den ihnen korrespondierenden Sätzen, welche nur aus der Reflexion auf die frommen Gemütserregungen entstanden, aber dialektisch ausgebildet sind; allein in ihrem Zusammenhange betrachtet, gehen gewiß beide immer auf das bestimmteste auseinander. Denn dogmatische Sätze kommen ursprünglich nie anders vor als in Gedankenreihen, zu denen fromme Sinnesart den Impuls gegeben hat; wogegen spekulative Sätze über das höchste Wesen nicht nur am meisten in rein logischen oder in naturwissenschaftlichen Reihen erscheinen, sondern auch wo sie als ethische, sei es Grundlagen oder Korollarien vorkommen, wird eine Hinneigung zu einer von jenen beiden Richtungen unverkennbar sein. Auch ist in der dogmatischen Formation der ersten Jahrhunderte, wenn man die ganz unkirchlichen gnostischen Schulen abrechnet, der Einfluß der Spekulation auf den Inhalt dogmatischer Sätze für nichts zu rechnen. Späterhin freilich, als nach Zertrümmerung der klassischen Organisation des Wissens innerhalb der christlichen Kirche die Konglomerat-Philosophie des Mittelalters sich bildete und zugleich auch ihren formalen Einfluß auf die dogmatische Sprachbildung ausüben sollte, war eine Verwechselung des spekulativen mit dem dogmatischen, und mithin auch eine Vermischung beider fast unvermeidlich. Allein dies war auch ein unvollkommener Zustand für beide, aus welchem die Weltweisheit sich durch

das allmählich immer lauter werdende Bekenntnis, daß sie damals unter der Vormundschaft des Kirchenglaubens, mithin unter einem fremden Gesetz gestanden habe, frei gemacht hat. Da sie aber seitdem in ihrer eigentümlichen Entwickelung so oft von vorne angefangen hat, konnte sie sich des mühsamen Geschäfts überheben, genau nachzufragen, was für spekulative Sätze damals für dogmatische und umgekehrt gehalten worden sind. Für die christliche Kirche aber, welche nicht in dem Fall ist, die Entwickelung ihrer Lehre immer wieder von vorne anfangen zu können, ist diese Sonderung von der größten Wichtigkeit, damit ihr nicht fortwährend Spekulatives, woran sich weder der dichterische und rednerische noch der volksmäßige Ausdruck des frommen Selbstbewußtseins orientieren kann, für Dogmatisches dargeboten werde. Die evangelische Kirche insbesondere trägt das einmütige Bewußtsein in sich, daß die ihr eigentümliche Gestaltung der dogmatischen Sätze nicht von irgendeiner philosophischen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem spekulativen Interesse ausgegangen ist, sondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbstbewußtseins allein, mittelst der echten und unverfälschten Stiftung Christi; sie kann also auch folgerechterweise nur solche Sätze, welche dieselbe Abstammung aufzeigen können, als ihr angehörige dogmatische Sätze aufnehmen. Unsere dogmatische Theologie wird aber nicht eher auf eigenem Grund und Boden ebenso sicher stehen, als die Weltweisheit schon lange auf dem ihrigen, bis die Sonderung beider Arten von Sätzen so vollständig sein wird, daß zum Beispiel eine so wunderliche Frage wie die, ob derselbe Satz in der Philosophie wahr sein könne und in der christlichen Theologie falsch, und umgekehrt, deswegen nicht mehr vorkommt, weil ein Satz, so wie er in der einen

ist, in der andern keinen Platz finden kann, sondern wie ähnlich er auch klinge, die Verschiedenheit doch immer vorausgesetzt werden muß. Von diesem Ziel aber sind wir noch sehr weit entfernt, so lange man sich noch für dogmatische Sätze Mühe giebt, um eine Begründung oder Ableitung nach Art der spekulativen, oder gar darauf ausgeht, die Erzeugnisse der spekulativen Thätigkeit und die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemütszustände in ein Ganzes zu verarbeiten.

§ 17. Dogmatische Sätze haben einen zwiefachen Wert, einen kirchlichen und einen wissenschaftlichen; und durch beide und das Verhältnis beider zu einander wird ihre Vollkommenheit bestimmt.

1. Der kirchliche Wert eines dogmatischen Satzes besteht in der Beziehung desselben auf die frommen Gemütserregungen selbst. Jede solche in ihrer Einzelheit ist freilich für die Beschreibung ein Unendliches, und alle dogmatischen Begriffe müßten dazu verwendet werden, sowie auch alle Begriffe der Seelenkunde, um einen Lebensmoment zu beschreiben. Aber so wie in einem solchen die fromme Gemütsstimmung das Vorherrschende sein kann, so auch wieder in jeder solchen ragt irgendein Verhältnis des höheren Selbstbewußtseins bestimmend hervor, und auf diese gleichmäßig für alle analogen Momente frommer Erregung beziehen sich die dogmatischen Sätze. In allen vollständig ausgedrückten dogmatischen Sätzen muß also auch die Beziehung auf Christum als Erlöser in dem Maß mit erscheinen, wie sie in dem frommen Bewußtsein selbst hervortritt. Dieses aber ist natürlicherweise nicht in allen religiösen Momenten gleich stark der Fall, so wenig als in irgend-

einem Staatsleben das Unterscheidende der Verfassung in allen Momenten gleich stark hervortreten kann. Je schwächer nun demgemäß in einem dogmatischen Satz die Beziehung auf Christum ausgedrückt ist, wie z. E. gewöhnlich in den durch unser Verhältnis zur Außenwelt vermittelten frommen Erregungen; um desto eher kann er einem Lehrsatz einer anderen frommen Gemeinschaft gleichen, wenn auch in diesem das Eigentümliche jener Gemeinschaft am meisten zurücktritt. Dasselbe findet nun auch innerhalb der christlichen Kirche selbst statt inbezug auf die in größeren und kleineren Gruppen sich sondernden eigentümlichen Modifikationen des christlichen Bewußtseins. Ist nun ein dogmatischer Satz so gestaltet, daß er diesem allen gleichmäßig genügt, so ist er in einem größeren Umfange wirklich gültig; aber er ist nicht geeignet, die Differenzen bemerklich zu machen, welche also dadurch indirekt als unbedeutend oder im Verschwinden begriffen bezeichnet werden; bezieht er sich hingegen nur auf eine von diesen verschiedenen Modifikationen, so ist er auch nur in diesem geringeren Umfange gültig. Bisweilen kann jenes als indifferentistisch erscheinen und letzteres das Richtige sein; bisweilen kann letzteres parteigängerisch sein oder sektirisch und jenes das Richtige. Solche Differenzen aber in dogmatischen, denselben Gegenstand behandelnden Sätzen, welche gar keine Differenzen in dem unmittelbaren frommen Selbstbewußtsein repräsentieren, bestimmen auch gar nichts über den kirchlichen Wert derselben.

2. Der wissenschaftliche Wert eines dogmatischen Satzes beruht einesteils auf der Bestimmtheit der darin vorkommenden Begriffe und ihrer Verknüpfung. Denn um desto mehr tritt er aus dem unbestimmten Gebiet des Dichterischen und Rednerischen heraus, und um desto größer wird auch die Sicherheit sein, daß er nicht mit andern derselben

Formation des religiösen Bewußtseins angehörigen dogmatischen Sätzen in scheinbaren Widerspruch treten kann. Es ist aber der dogmatischen Begriffsbildung nicht gelungen, ja man dürfte wohl sagen, es kann ihr auch des Gegenstandes wegen nicht gelingen, den eigentlichen Ausdruck überall an die Stelle des bildlichen zu setzen; und der wissenschaftliche Wert dogmatischer Sätze beruht also von dieser Seite größtenteils nur auf der möglichst genauen und bestimmten Erklärung der vorkommenden bildlichen Ausdrücke. Hierbei kann es auch um so eher sein Bewenden haben, als doch, wenn auch der eigentliche Ausdruck an die Stelle des bildlichen durchweg gesetzt werden könnte, da der letzte der ursprüngliche ist, die Selbigkeit beider müßte nachgewiesen werden, was denn auf das nämliche herauskommen würde. Anderenteils besteht der wissenschaftliche Wert eines dogmatischen Satzes in der Fruchtbarkeit desselben, nämlich wie vielseitig er auf andere verwandte hinweist, und zwar nicht sowohl in heuristischer Hinsicht, indem kein dogmatischer Satz in einem andern seinen Grund hat, vielmehr jeder nur aus der Betrachtung des christlichen Selbstbewußtseins gefunden werden kann, sondern in kritischer Hinsicht, weil nämlich um desto leichter die Probe gemacht werden kann, wie gut der eine dogmatische Ausdruck mit andern zusammenstimmt. Denn unleugbar wird unter mehreren dogmatischen Ausdrücken, welche sich auf dieselbige Thatsache des christlichen Bewußtseins beziehen sollen, derjenige den Vorzug verdienen, der den größten Kreis von anderen, welche sich auf verwandte Thatsachen beziehen, aufschließt und sich damit verbindet. Und wo wir ein genau verbundenes und in sich abgeschlossenes dogmatisches Sprachgebiet finden, da ist auch eine die Präsumtion der Richtigkeit für sich habende Auffassung der Thatsachen des christlichen Bewußtseins. — Ein

Satz, welchem die erste Eigenschaft fehlt, sodaß er noch ganz dem dichterischen oder rednerischen Sprachgebiet angehört, ist noch kein dogmatischer. Ein Satz, der, was die zweite Eigenschaft anlangt, über das hier Aufgestellte hinausgeht und irgendetwas objektiv begründen will, ohne auf das höhere Selbstbewußtsein zurückzugehen, wäre kein Glaubenssatz mehr und würde gar nicht in unser Gebiet gehören.

3. Da nun jeder Glaubenssatz schon als solcher einen kirchlichen Wert hat, und Glaubenssätze dogmatische werden, indem sie einen wissenschaftlichen Wert bekommen: so sind dogmatische Sätze desto vollkommener, je mehr die Wissenschaftlichkeit ihnen einen ausgezeichneten kirchlichen Wert giebt, und je mehr auch der wissenschaftliche Gehalt die Spuren davon trägt, aus dem kirchlichen Interesse hervorgegangen zu sein.

§ 18. Die Zusammenstellung dogmatischer Sätze, um sie mit einander zu verknüpfen und auf einander zu beziehen, geht von dem nämlichen Bedürfnis aus, wie die dogmatische Satzbildung selbst, und ist nur eine natürliche Folge von dieser.

1. Wir unterscheiden die Verkündigung Christi selbst, von der alles ausging, deshalb vornehmlich vom Dogmatischen, weil, wo er belehrend ins einzelne ging, er auch an das Dichterische und Rednerische streifte, wo er aber unbildlich und eigentlich sich selbst verkündigt, die Darstellung seiner Existenz und seines Geschäftes ganz summarisch blieb*). Jede fromme Erregung aber, welche die unmittelbare Wirkung davon war, wurde in dem jedesmal gegebenen Zu-

*) Vgl. Joh. 3, 17; 8, 12; 10, 30; 12, 45.

sammenhang des Lebens eine einzelne, und die Auffassung derselben in Gedanken eben deshalb als Aneignung jener ursprünglichen Selbstverkündigung nur eine teilweise, für sich unvollständige; sodaß die Gesamtmasse der so entstandenen, auch zur möglichsten Bestimmtheit ausgebildeten, also dogmatischen Glaubenssätze nur zusammengenommen die sich immer mehr vervollständigende Entwickelung jener ursprünglichen Verkündigung ist. Mit jedem einzelnen so entstandenen Satze muß daher auch ein Verlangen nach den übrigen, also ein Bestreben, jeden mit anderen zu verknüpfen, gesetzt sein; und jeder, je bestimmter er ein einzelner ist, erhält seine Stelle nur in der Voraussetzung, daß er andere mehr und minder verwandte neben und um sich hat.

2. Fangen wir an von der selbst schon ins einzelne gehenden rednerischen und dichterischen Verkündigung sowohl Christi selbst als auch seiner Zeugen: so entsteht von hier aus der didaktische Ausdruck größtenteils freilich aus der Aufgabe, den scheinbaren Konflikt zwischen einzelnen Bildern und Figuren aufzulösen, teils aber auch schon aus dem Bedürfnis, den Ausdruck von der Vieldeutigkeit und Unsicherheit, die ihm außer dem gegebenen Zusammenhange anhängt, zu befreien und ihn selbständiger als denselben für alle hinzustellen. Nun aber liegt in jedem scheinbaren Widerspruch jener Art die Besorgnis von mehreren andern; weil durch jeden das ganze Sprachgebiet dessen verdächtig wird, daß es Widersprüche verbergen könne. Wird also in einem gegebenen Fall ein eigentlicher und lehrhafter Ausdruck aufgestellt, um sich dadurch über das scheinbar Entgegengesetzte zu orientieren: so liegt doch die Sicherheit nur darin, daß nicht das Ausgleichende unter sich aufs neue in scheinbarem Widerspruch steht, sondern dies ganze Sprachgebiet solcher Gefahr nicht ausgesetzt ist. Dieses aber läßt sich nur durch

Beziehung mehrerer solcher Ausdrücke auf einander und durch immer wiederholte Versuche, sie mit einander zu verknüpfen, zur Gewißheit bringen. Ist nun der didaktische Ausdruck zugleich bestimmter und für sich auffaßbarer: so ist er doch immer Verknüpfung allgemeiner Vorstellungen, welche nur zusammengedacht mit den höheren über und den niederen unter ihnen vollkommen bestimmt sind; so wie jede solche Vorstellung als Subjekt doch nur vollständig angeschaut ist in der Totalität ihrer Prädikate, und als Prädikat nur in dem ganzen Umfang ihrer Anwendbarkeit. Sodaß jeder solche Satz auf andere hinweiset, worin teils die verwandten Vorstellungen, teils dieselben in anderen Verknüpfungen vorkommen.

3. Es läßt sich also nicht denken, daß das fromme Selbstbewußtsein lebendig genug sei, um sich zu äußern und mitzuteilen, ohne daß auch der didaktische Ausdruck sich bilde, sei es nun in der loseren Form der Volksmäßigkeit oder auch in der strengeren der Schule. Und ebenso wenig lassen sich in irgend einer frommen Gemeinschaft von diesem die einzelnen Elemente denken, ohne daß sie sich sollten zu einer Fülle von Gedankenreihen gestalten, welche teils nach dem ursprünglichen Zweck hinsehen, die frommen Gemütserregungen selbst in einer wirklichen Folge oder in ihrem natürlichen Zusammenhange zu beschreiben, teils auch zur Absicht haben, den didaktischen Ausdruck für sich zur möglichsten Klarheit zu vollenden. — Wenn wir nun durch den Ausdruck christliche Verkündigung vorzüglich die unmittelbar erregende Äußerung und Darstellung bezeichnen: so verstehen wir unter christlicher Lehre mehr diejenige Mitteilung, welche sich des didaktischen Ausdruckes bedient, sei es nun, um vermittelst der zum Bewußtsein gebrachten klaren Vorstellung auch zu erregen, wie es in dem homiletischen Gebrauch geschieht, oder

um mittelst der Klarheit der Vorstellung das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein bestimmter auszuscheiden und dessen Selbständigkeit zuverlässig zu begründen, welches das Geschäft der dogmatischen Schule ist. Diese aber findet ihre Befriedigung offenbar nur in der Vollständigkeit des Lehrgebäudes, worin für kein wesentliches Moment des christlichen frommen Bewußtseins der ausgebildete dogmatische Ausdruck fehlt, und worin alle dogmatischen Sätze unter sich in Beziehung gebracht sind. Es ist daher nicht zu loben, wenn vielleicht, die Sache selbst mit ihrem Verderbnis verwechselnd, angesehene Theologen es zum Verfall der christlichen Gemeinschaft rechnen, oder als eine Folge desselben ansehen, wenn die Lehre schulmäßig betrieben wird. Vielmehr ist es auf der einen Seite für das Amt der Verkündigung selbst, je mehr in der Mannigfaltigkeit der Sprachen die Darstellungsweisen sich vervielfältigen, um so notwendiger, daß es ein mit dialektischer Schärfe bearbeitetes Lehrgebäude gebe, und auf der anderen natürlich, daß, je mehr die christliche Gemeinschaft sich aus sich selbst ergänzt und erneuert, um desto mehr auch die Verkündigung selbst die Form der volksmäßigen Lehre annimmt, und diese, die aber selbst wieder der schulmäßigen Lehre als Norm und Schranke bedarf, das bedeutendste Mittel wird, um den lebendigen Umlauf des religiösen Bewußtseins zu befördern.

Zusatz. Übersehen wir nun von hier aus das gesamte Verfahren mit dogmatischen Sätzen, welches nun eben der Gegenstand der dogmatischen Theologie ist: so ergiebt sich, daß es auf jedem Punkt anfangen kann, je nachdem es hier oder dort am meisten durch das Bedürfnis hervorgerufen wird. Die Verknüpfungen sind dann teils solche vorzugsweise gelegentliche, welche unmittelbar im Dienst der ursprünglichen Mitteilung des frommen Bewußtseins stehen,

und wobei nur der kirchliche Wert der Sätze in Anspruch genommen wird, Lehre, die dem Gebiet der Verkündigung und der Erbauung angehört, teils solche, wobei es mehr auf den wissenschaftlichen Wert ankommt und welche sich ganz innerhalb des Gebietes der dogmatischen Theologie selbst halten, seien es nun Monographieen, d. h. Entwickelungen eines einzelnen Satzes in seinen verschiedenen Beziehungen, wie sie von ihm selbst aus übersehen werden können, oder Zusammenstellungen von solchen, das heißt loci theologici, welche allerdings vollständig sein können, sodaß sie die Gesamtheit aller mit einander verknüpfbaren Sätze in sich schließen, bei denen dies aber nur zufällig erscheint, indem die Vollständigkeit nicht durch die Form bedingt ist, oder endlich ein vollständiges Lehrgebäude, wie es soeben schon beschrieben worden ist. Ein solches kann wiederum rein thetisch sein, und dann entweder bloß aphoristisch oder mit einem Apparat von Erläuterungen versehen; es kann aber auch zugleich polemisch sein, indem es auf andere Modifikationen des christlichen frommen Bewußtseins oder auf andere Aussage über dieselbige Modifikation Rücksicht nimmt. Es kann endlich zugleich geschichtlich sein, indem es über die Entwickelung der dogmatischen Satzbildung und über die Veränderungen in dem dogmatischen Sprachgebiet Rechenschaft giebt.

§ 19. Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengemeinschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.

Anm. S. „Kurze Darstellung", S. 56, § 3; vgl. S. 24, § 3; S. 28, § 15. 18; S. 29, § 19, und S. 61, § 26. 27.

1. Die Erklärung scheint die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß jemand könnte dogmatische Theologie inne-

haben, also auch mitteilen, ohne eigenen Glauben an das, was er vorträgt, wie man ja auch Wissenschaft hat von dem Zusammenhang der Sätze in philosophischen Systemen, die man selbst nicht annimmt. Wie aber das dogmatische Verfahren sich ganz auf die Verkündigung bezieht und nur um ihretwillen besteht: so müssen wir auch bei allen, welche sich damit beschäftigen, wenn sie Ersprießliches darreichen sollen, denselbigen Glauben voraussetzen, weil sonst, was sich auf einander beziehen soll, doch nicht zusammen gehören würde. Indes läßt sich die Sache auch nur denken unter der Voraussetzung, wenn der Vortragende sich gar keiner, auch nicht anders modifizierter religiöser Erregungen bewußt wäre. Denn sonst würde doch keiner, ohne sich selbst Gewalt anzuthun, den Widerspruch zwischen dem, was er als in sich zusammenhängend und aus dem Wesen des christlichen Bewußtseins abgeleitet vorträgt, und dem, was er selbst annimmt, verbergen können; und so wird sich eine dogmatische Darstellung, die, ohne selbst Partei zu nehmen, bloß geschichtlich ist, von einer zugleich apologetischen, welche hier allein gemeint ist, immer hinreichend unterscheiden. Wie denn auch schwer zu leugnen ist, daß es den auch in unserer Kirche vielleicht nicht seltenen dogmatischen Darstellungen, die sich ohne feste eigene Überzeugung an das kirchlich Geltende genau halten, entweder an der Strenge des Zusammenhanges und inneren Übereinstimmung fehlt, oder sie verraten doch unwillkürlich die abweichende Überzeugung.

2. Die Beschränkung auf die Lehre einer bestimmten Kirchengesellschaft ist nicht ein allgemein gültiges Merkmal, weil nicht immer die Christenheit in mehrere durch Verschiedenheit der Lehre bestimmt gesonderte Gemeinschaften geteilt gewesen ist. Für die gegenwärtige Zeit aber ist das Merkmal unentbehrlich, indem, um nur bei der abendländi-

schen Kirche stehen zu bleiben, eine dem Protestantismus angehörige Darstellung unmöglich auch für den Katholiken dasselbe sein kann, indem kein Zusammenhang stattfindet zwischen den Lehren des einen und denen des anderen. Einer dogmatischen Darstellung, welche sich die Aufgabe stellen wollte, von keinem von beiden Teilen Widerspruch zu erfahren, würde es an dem kirchlichen Wert für beide fast in allen einzelnen Sätzen fehlen. — Daß aber jede Darstellung sich nur auf die Lehre, die zu einer gewissen Zeit vorhanden ist, beschränkt, wird zwar selten ausdrücklich zugestanden, scheint sich aber doch von selbst zu verstehen, und die große Menge auf einander folgender dogmatischer Darstellungen größtenteils nur hieraus erklärt werden zu können. Es ist wohl offenbar, daß die Lehrbücher aus dem siebzehnten Jahrhundert jetzt nicht mehr demselben Zweck dienen können als damals, sondern daß vieles nur noch der geschichtlichen Darstellung angehört, und daß nur andere dogmatische Darstellungen jetzt denselben kirchlichen Wert haben können, den diese damals hatten; und ebenso wird eine solche Zeit kommen für die gegenwärtigen. Nur daß allerdings größere Veränderungen in der Lehre nur von allgemeineren Entwickelungsknoten ausgehen, die beständig vor sich gehenden Veränderungen aber so wenig austragen, daß sie sich erst nach geraumer Zeit bemerklich machen können.

3. Wenn nun gleich unter der geltenden Lehre keinesweges bloß das Symbolische verstanden werden soll, sondern alle Lehrsätze, welche ein dogmatischer Ausdruck sind für das, was in den öffentlichen Verhandlungen der Kirche, wenn auch nur in einzelnen Gegenden derselben, als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gehört wird, ohne Zwiespalt und Trennung zu veranlassen, mithin dieses Merkmal schon eine bedeutende Mannigfaltigkeit in den dogmatischen Dar-

stellungen zuläßt: so könnte man dennoch dieses Merkmals wegen die Erklärung für zu eng halten, teils weil es scheint, als könne gar keine Veränderung in dogmatischen Darstellungen jemals eintreten, wenn nicht irgendwann etwas noch nicht Geltendes aufgenommen würde, teils weil auf diese Weise auch alles Eigentümliche ausgeschlossen zu sein scheint. Allein zuerst wird wohl jeder zugeben, daß ein Gebäude, wenn auch noch so zusammenhängend, von lauter ganz eigentümlichen Meinungen und Ansichten, welche, wenn auch wirklich christlich, an die Ausdrücke, welche in den kirchlichen Mitteilungen der Frömmigkeit gebraucht werden, gar nicht anknüpften, immer nur für ein Privatbekenntnis, nicht für eine dogmatische Darstellung würde gehalten werden, bis sich an eine solche eine gleichgesinnte Gesellschaft anschlösse, und also eine öffentliche Verkündigung und Mitteilung entstände, welche in jener Lehre ihre Norm fände. Mithin wird man auch im allgemeinen sagen können, je weniger öffentlich Angenommenes in einer solchen Darstellung sei, um desto weniger entspreche sie dem Begriff einer Dogmatik. Welches jedoch nicht hindert, daß nicht auch die Eigentümlichkeit des Darstellenden Einfluß habe auf die Form und Behandlungsweise und auch im einzelnen hervortrete als beabsichtigte Berichtigung des Gewöhnlichen. Schon deswegen also schließt unsere Erklärung keinesweges Verbesserungen und neue Entwickelungen der christlichen Lehre aus; noch deutlicher aber wird dies, wenn wir dazu nehmen, daß dergleichen fast nie aus den dogmatischen Verhandlungen selbst unmittelbar hervorgehen, sondern die Veranlassung dazu größtenteils auf eine oder die andere Weise in den öffentlichen gottesdienstlichen Verhandlungen oder in der volksmäßigen, schriftstellerischen religiösen Mitteilung gegeben wird.

4. Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung erhellt auch

daraus, daß, wenn einer Darstellung christlicher Lehre eines von den obigen Merkmalen fehlt, sie auch nicht mehr in das eigentliche Gebiet der Dogmatik fällt; sowie daraus, daß die wesentlichsten Verirrungen auf dem dogmatischen Gebiet ihren Grund darin haben, wenn eine einzelne von jenen Forderungen, aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausgerissen, zur alleinigen Richtschnur bei der Behandlung genommen wird. Die volksmäßige, zum gemeinsamen kirchlichen Unterricht bestimmte Darstellung der Lehre in Katechismen und ähnlichen Werken bedarf zwar der Vollständigkeit und des Zusammenhanges, macht aber auf Gelehrsamkeit und systematische Einrichtung und Beziehung keinen Anspruch; deshalb sondern wir auch dieses Gebiet von dem eigentlich dogmatischen. Viele teils mystische Tiefe, teils verständige Klarheit anstrebende religiöse Schriften sind auch mehr darstellerisch belehrend, als unmittelbar erregend, und behandeln auch die Lehre mit einer gewissen Vollständigkeit; aber es fehlt die geschichtliche Haltung und die Bezugnahme auf die öffentliche kirchliche Verständigung, sodaß sie nur das Individuum, mithin nur einen losgerissenen Moment des Ganzen zur Kenntnis bringen, und wir nennen sie daher nicht dogmatisch, wie genau auch alles in ihnen zusammenhänge. Denken wir endlich an die in das dogmatische Verkehr von Zeit zu Zeit eingetretenen kanonischen und symbolischen Lehrbestimmungen: so sollten diese allerdings immer die Wissenschaft von dem vollständigen Zusammenhange der Lehre voraussetzen, und gehören insofern allerdings der dogmatischen Theologie an; allein sie bringen diesen Zusammenhang selbst nicht zur vollständigen Darstellung, sondern haben es nur mit einzelnen Lehrstücken zu thun. — Ebenso erklären sich die wesentlichsten Verirrungen auf dem dogmatischen Gebiete selbst aus den einseitigen Richtungen auf ein

einzelnes von den aufgestellten Merkmalen. Wenn von Zeit zu Zeit die dogmatischen Darstellungen überwiegend nur als stehend gewordene Tradition erscheinen: so geschieht dies, wenn man allein das schon öffentlich Geltende aufstellen will und dieses also als ein schlechthin Gegebenes ansieht. Fehlt es im Gegenteil auch nicht an dogmatischen Darstellungen, welche zu ihrer Zeit sich einer ausgebreiteten Geltung erfreuten, aber aus einiger Entfernung angesehen und mit früheren und späteren verglichen völlig willkürlich erscheinen: so sind das solche, die aus einer vorübergehenden verworrenen Bewegung auf dem kirchlichen Gebiet entsprungen, nur diese einseitig auffaßten, also ganz am Moment hängen blieben, wobei denn gar leicht auch Willkürlichkeit und Sophistik an die Stelle der wissenschaftlichen Strenge treten. Giebt es endlich Darstellungen, welche allerdings die christliche Lehre behandeln und für dogmatische wollen gehalten sein, aber auf die frommen Gemütszustände gar nicht zurückgehen: so sind dies solche, welche die Forderung des wissenschaftlichen Zusammenhanges allein lösen wollen, als ob dieser zugleich das bewirken könnte, was eine wahrhaft dogmatische Darstellung voraussetzen muß, nämlich den Glauben; sodaß entweder auch das eigentümlichst Christliche aus der allgemeinen Vernunft unmittelbar soll hergeleitet und erwiesen werden, oder es soll als ein Unvollkommenes in eine rein vernünftige, allgemeingültige Religionslehre verschwinden.

Zusatz. Viele Theologen sind nun mit der hier aufgestellten Erklärung der dogmatischen Theologie vollkommen einverstanden, setzen aber diese eigentliche Dogmatik, als die es nur mit Darlegung der kirchlichen Meinungen zu thun habe, ziemlich tief herab und behaupten, es müsse über ihr noch eine andere höhere Theologie stehen, welche sogar mit Hintansetzung jener kirchlichen Meinungen die eigentlichen

Religionswahrheiten ermittle und einleuchtend mache*). Allein die christliche Gottseligkeits-Wissenschaft kann einen solchen Unterschied zwischen kirchlichen Lehren und eigentlichen Religionswahrheiten, die doch auch christlich sein sollen — denn sonst kann in dieser Verbindung gar nicht die Rede von ihnen sein —, unmöglich anerkennen, weder als ob diese Religionswahrheiten eine andere Quelle hätten, noch als ob ihr Inhalt von anderer Art wäre. Denn es giebt nur eine Quelle, aus welcher alle christliche Lehre abgeleitet wird, nämlich die Selbstverkündigung Christi, und nur eine Art, wie die Lehre, vollkommener oder unvollkommener, aus dem frommen Bewußtsein selbst und dem unmittelbaren Ausdruck desselben entsteht. Will man daher die kirchliche Lehre irgend einer Zeit und eines Ortes nur Meinung nennen, weil sie nämlich nicht immer sich selbst gleich bleibt und nicht unvermischt ist mit Unrichtigem: so steht doch auf dem Erkenntnisgebiet des Christentums nichts anderes über ihr, als nur die reiner und vollkommener gefaßte kirchliche Lehre einer andern Zeit und in andern Darstellungen. Diese Reinigung und Vervollkommnung der Lehre ist aber eben das Werk und die Aufgabe der dogmatischen Theologie. — Denken wir uns aber auch diese Aufgabe gänzlich gelöset und also die dogmatische Theologie in ihrer Vollendung: so könnten wir doch auch so nicht mit jenen anderen Theologen zusammenstimmen, welche die Dogmatik für die ganze christliche Theologie erklären, sodaß sie alle andern theoretischen theologischen Disziplinen, die Schriftauslegung und die Kirchengeschichte, beide im weitesten Umfang und mit

---

*) S. u. a. Bretschneiders Entwickelung, § 25, und Handb. der Dogm., § 5, wo man am Ende zweifelhaft wird, ob überhaupt die Dogmatik zur christlichen Theologie gehöre.

allen ihren Zubehörungen gedacht, nur als Hilfswissenschaften von jener ansehen. Denn wenngleich beide für die dogmatische Theologie notwendig sind: so besteht doch nicht ihr ganzer Wert in dem Dienst, den sie dieser leisten, sondern jede von ihnen hat auch ihren eigentümlichen Wert unmittelbar für die Förderung und Leitung der Kirche, welche der letzte Zweck aller christlichen Theologie, mithin auch der dogmatischen ist. Vielmehr möchten wir sagen, daß, wenngleich auch Schriftauslegung und Kirchengeschichte jede in ihrem eigentümlichen Geschäft zugleich abhängig sind von dem Studium der Dogmatik, und leiden, wenn dieses vernachlässigt wird, sodaß diese verschiedenen Zweige insgesamt nur durch gegenseitigen Einfluß auf einander sich der Vollendung nähern können, es dennoch sehr bedenklich wäre, wenn gerade die Dogmatik bei dieser Fortschreitung vorzüglich den Ton angäbe, weil nämlich diese mehr, als die anderen, wenngleich nur der Form nach, von der Weltweisheit abhängt. Denn da diese oft von vorne anfängt, und die meisten dieser Umwälzungen auch neue Verbindungsweisen und neue Ausdrücke für das Gebiet erzeugen, aus welchem die Dogmatik sich mit ihrem Sprachgebrauch versieht: so entstehen in dieser theologischen Disziplin am leichtesten Mannigfaltigkeiten, welche Streit erregen, der nicht zur Sache gehört, und Umbildungen, welche nicht gerade Fortschritte sind, sondern die theoretische Entwickelung eher hemmen als fördern.

Zweites Kapitel.

Von der Methode der Dogmatik.

§ 20. Da jedes System der Glaubenslehre als Darstellung der dogmatischen Theologie ein in sich abgeschlossenes und genau verbundenes Ganze von dogmatischen Sätzen ist, so ist inbezug auf die vorhandene Masse von solchen Sätzen zuerst eine Regel aufzustellen, wonach die einen aufgenommen werden und die andern ausgeschlossen; dann aber auch ein Prinzip ihrer Anordnung und Verbindung.

1. Hierbei wird vorausgesetzt, daß die einzelnen Sätze das Ursprüngliche sind, ja früher vorhanden, als die systematische Richtung selbst, und dies ist auch der bisherigen Erörterung vollkommen angemessen. Keineswegs also, daß zuerst ein Prinzip entweder äußerlich irgendwie gegeben wäre oder von jedem besonders erfunden würde, und erst aus dessen Entwickelung die einzelnen Sätze hervorgingen; welches sich auf dem spekulativen Gebiet zwar denken läßt, aber nicht hier. Denn das christliche Selbstbewußtsein muß schon in der Gemeinschaft entwickelt sein, ehe sich eigentlich dogmatische Elemente bilden, und erst durch das fragmentarische, vielleicht chaotische Vorhandensein von diesen entsteht die Aufgabe einer geordneten Verknüpfung. Diese aber erfüllt ihren Zweck nur in einer solchen Vollständigkeit der Zusammenstellung, durch welche man gewiß werden kann, alle gemeinen Örter des christlichen Bewußtseins in der Lehre verzeichnet zu haben. Solche Vollständigkeit ist daher die Auf-

gabe eines jeden Lehrgebäudes: denn ohne diese wäre auch nicht einmal dafür Gewißheit, daß der dogmatische Ausdruck für das Eigentümlichste des Christentums richtig wäre, indem ja gerade der übergangene Ort den Beweis des Gegenteils liefern könnte. Diese Überzeugung kann aber nur aus dem Grundriß des Ganzen hervorgehen, wenn darin eine umfassende und erschöpfende Einteilung zutage liegt.

2. Da die unleugbar große Verschiedenheit der Lehrgebäude auch zu derselben Zeit und in derselben Kirchengemeinschaft zum Teil wenigstens ihren Grund in dem verschiedenen Verfahren bei der Aufnahme und der Verknüpfung hat: so können allgemeine Regeln für beides nur in sehr unbestimmten Formeln aufgestellt werden. Jedes einzelne Lehrgebäude charakterisiert aber sich selbst am besten, wenn es innerhalb dieser seine eigentümlichen Gesichtspunkte mit der möglichsten Bestimmtheit nachweiset.

Eine zwiefache Methode ergiebt sich hierbei von selbst. Man kann von der allgemeinen Auffassung des christlichen Bewußtseins aus einen Grundriß entwerfen, auf wie vielerlei Arten es sich nach der Natur der menschlichen Seele und des menschlichen Lebens äußern kann, und diesen aus dem vorhandenen Lehrmaterial auszufüllen suchen, wobei es denn nur darauf ankäme, gewiß zu sein, daß man nur Zusammenstimmendes aufgenommen hat. Man kann aber auch, was sich in einer bestimmten Region des Christentumes nach einem und demselben Typus als Aussage über die frommen Erregungen gestaltet hat, zusammentragen, und es bleibt dann nur übrig, dies auf die bequemste und übersichtlichste Weise zu ordnen. Schon aus der Zusammenstellung ergiebt sich, daß man beide Methoden verbinden muß, weil jede nur in der andern die Gewährleistung findet für das, was ihr selbst fehlt.

I. Von der Aussonderung des dogmatischen Stoffes.

§ 21. Um ein Gebäude der Glaubenslehre zustande zu bringen, muß man aus der Gesamtheit des dogmatischen Stoffes zunächst alles Ketzerische ausscheiden, und nur das Kirchliche zurückbehalten.

1. Betrachten wir die christliche Kirche aus dem Gesichtspunkt, daß sie ist, was wir eine moralische Person nennen, d. h. ein freilich aus vielen Persönlichkeiten zusammengesetztes, aber doch wahrhaftes Einzelleben: so ist schon im voraus zuzugestehen, daß es in jedem solchen ebenso wie in dem Einzelleben im engeren Sinn einen Gegensatz gesunder und krankhafter Zustände giebt. Die letzteren sind aber immer solche, welche aus dem inneren Grunde des Lebens und in dem reinen Verlauf desselben nicht entstehen, sondern nur aus fremden Einwirkungen zu erklären sind. So wenn sich in einem Volke Individuen hervorthun, welche einen ganz fremden physiologischen Typus darstellen, so daß sie sich auch mit der Mehrzahl und deren Lebensweise weniger befreunden, und wenn in einem republikanischen Staat Bürger aufstehen mit monarchischen Gesinnungen und umgekehrt: so sehen wir dies als eine Krankheit des Ganzen an und setzen auch voraus, daß es nur aus fremden Einflüssen zu erklären sei. Wenn nun auch das letzte Merkmal nicht gleich von jedem zugestanden werden möchte, so wird doch jeder nur das häretisch nennen in dem Gebiet der christlichen Lehre, was er aus seiner Vorstellung von dem eigentümlichen Wesen des Christentums nicht erklären und nicht als zusammenstimmend damit denken kann, sofern es nämlich sich selbst dennoch für christlich ausgiebt und auch von anderen dafür will gehalten

sein. Nun ist es thatsächlich, daß während des Zeitraums der eigentlichen Entwickelung der christlichen Lehre eine Menge solcher Elemente zum Vorschein gekommen sind, welche die Mehrzahl beharrlich als fremdartig von sich gewiesen, während sie die übrigen, als sich selbst gleich und ein zusammenhängendes Kontinuum bildend, unter dem Namen des Katholischen oder Gemeinkirchlichen anerkannte. Hiermit kann es nun freilich bisweilen die Bewandtnis haben, daß die frommen Gemütserregungen selbst, welche in der Lehre dargestellt werden, mit dem wahren Wesen der christlichen Frömmigkeit im Widerspruch stehen; bisweilen auch entsteht der Widerspruch erst bei der Ausbildung der Lehre, so daß die frommen Gemütszustände selbst nicht krankhaft sind und nur Mißverstand oder falsche Methode einen Schein des Häretischen hervorruft. Wenn nun allerdings diese beiden Fälle selten gehörig unterschieden worden sind und man daher manches sehr übereilter Weise für ketzerisch erklärt hat: so fehlt es doch auch an dem eigentlich Häretischen nicht; und bei diesem wird man auch gern die fremden Einflüsse zugestehen, wenn man bedenkt, wie die christliche Kirche ursprünglich nur aus solchen entstanden ist, welche früher anderen Glaubensweisen angehörten, so daß leicht Fremdartiges sich unbewußt einschleichen konnte.

2. Unleugbar erscheint hiernach die Bestimmung, was häretisch sei, und also aus dem Lehrgebäude ausgeschlossen bleiben sollte, als etwas sehr Unsicheres; und jeder wird sie anders stellen, der von einer anderen Grundformel für das eigentliche Wesen des Christentums ausgeht. Das kann aber auch nicht anders sein, und der ganze Hergang in der christlichen Kirche bewährt es so; denn neues Ketzerisches entsteht nicht mehr, indem die Kirche sich aus sich selbst ergänzt und die Einwirkung fremder Glaubensweisen selbst an den Grenzen

und in dem Missionsgebiet der Kirche, was die Ausbildung der Lehre betrifft, für nichts gerechnet werden muß, wenngleich in der Frömmigkeit der Neubekehrten lange Zeit vieles sein mag, was, aus ihren früheren frommen Zuständen eingeschlichen, wenn es zum klaren Bewußtsein käme und als Lehre ausgesprochen würde, für ketzerisch würde erkannt werden. Dagegen giebt es über die früheren Häresieen die verschiedensten Urteile, so wie die Art und Weise, das Wesen des Christentums aufzufassen, verschieden ist. Jeder, der ein Lehrgebäude aufstellen will, kann daher die Regel unseres Satzes auch nur so befolgen, daß er nichts aufnehmen will, was nach dem von ihm aufgestellten Grundtypus christlicher Lehre nur auf einen fremden Ursprung kann zurückgeführt werden. Soll aber hierbei nicht aufs geratewohl verfahren werden, sondern mit der gehörigen Sicherheit: so darf man sich nicht an den Gegensatz des Katholischen und Häretischen, wie er sich bis zu einem gewissen Zeitpunkt geschichtlich gestellt hat, halten, um so weniger, als späterhin doch wieder Verteidigungen des einen oder des andern solchen gehört werden: sondern man muß suchen, aus dem Wesen des Christentums das Häretische in seinen mannigfachen Gestalten zu konstruieren, indem man fragt, auf wie vielerlei Weise dem Wesen des Christentums kann widersprochen werden, so daß doch der Schein des Christlichen bleibt. So geführt, dient die Untersuchung über das Häretische der über das Wesen des Christentums zur Ergänzung, und beide bestätigen sich gegenseitig. Je mehr das so problematisch als häretisch Aufgestellte sich auch geschichtlich gegeben findet, um desto mehr Grund hat man, die Formel, auf welcher die Konstruktion beruht, als einen richtigen Ausdruck für das Wesen des Christentums anzusehen. Je natürlicher sich aus derselben Formel die Lehrgestaltung entwickelt, zu welcher sich die

Christenheit stetig bekannt hat, desto mehr Grund hat man, das auch wirklich für krankhaft und verwerflich zu halten, was mit jener Formel von irgendeiner Seite in Widerspruch steht.

§ 22. Die natürlichen Ketzereien im Christentum sind doketische und nazoräische, die manichäische und pelagianische.

1. Wenn man bei diesen Ausdrücken nur an die gleichnamigen geschichtlichen Erscheinungen denkt: so kann die Auswahl derselben, um durch sie das Ganze der Häresie zu bezeichnen, sehr willkürlich erscheinen und sehr ungleichmäßig, indem die letzten beiden zwar sehr verbreitet gewesen sind und öfter wiedergekehrt, die ersten aber sehr vorübergehend und von geringem Umfang: wogegen andere Namen viel gewichtiger sind und weit mehr in aller Munde. Allein diese Namen sollen hier nur allgemeine Formen bezeichnen, die eben hier zu entwickeln sind, und die Erklärungen, an welche sie erinnern sollen, gehen aus dem Sachverständnis hervor, möge dann auch immer Pelagius z. B. kein Pelagianer sein in unserem Sinn. Das Sachverhältnis ist aber zunächst dieses, auf wie vielerlei Weise dem eigentümlichen Grundtypus christlicher Lehre so kann widersprochen werden, daß doch der Schein des Christlichen bleibt. Die Frage, aus was für fremdartigen Einflüssen nun diese Abweichungen entstanden sein mögen, ist eine rein geschichtliche Untersuchung, welche eigentlich nicht hierher gehört; wiewohl allerdings die Überzeugung, daß alles Fremdartige, wenn es anders noch auf den Namen des Christlichen Anspruch machen will, sich in eine von diesen Formen fügen müsse, erst die vollständige Bürgschaft für die Wahrheit unserer Darstellung wäre.

2. Wenn nun das eigentümliche Wesen des Christentums darin besteht, daß alle frommen Erregungen auf die durch Jesum von Nazareth geschehene Erlösung bezogen werden: so wird Häretisches entstehen können auf eine zwiefache Weise, wenn nämlich diese Grundformel im allgemeinen zwar festgehalten wird, da ja sonst der Widerspruch ein offenbarer wäre und ein totaler, so daß ein Anteil an christlicher Gemeinschaft nicht einmal gewollt werden könnte, es wird aber entweder die menschliche Natur so bestimmt, daß genau genommen eine Erlösung nicht vollzogen werden kann, oder der Erlöser auf eine solche Weise, daß er die Erlösung nicht vollziehen kann. Jeder von diesen beiden Fällen aber kann wieder auf eine zwiefache Weise eintreten. Nämlich was das erste betrifft: wenn die Menschen sollen erlöst weroen, so müssen sie ebenso wohl der Erlösung bedürftig sein, als auch fähig, sie anzunehmen. Wird nun das eine zwar offenbar gesetzt, das andere aber auf eine versteckte Weise geleugnet: so trifft dieser Widerspruch zugleich die Grundformel selbst, nur liegt dies nicht gleich zutage. Wenn nun zuerst die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, d. h. die Unfähigkeit derselben, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl allen menschlichen Zuständen einzubilden, auf eine solche Weise schlechthinig gesetzt wird, daß dabei die Fähigkeit, erlösende Einwirkungen aufzunehmen, in der That verschwindet, so daß sie nicht zugleich erlösungsbedürftig ist und auch fähig Erlösung aufzunehmen, sondern letzteres erst nach einer gänzlichen Umschaffung: so ist dadurch zugleich die Grundformel aufgehoben. Nun folgt aber dieses unfehlbar, wenn man ein an sich Böses als ursprünglich und Gott entgegengesetzt annimmt und die menschliche Natur in jener Unfähigkeit denkt kraft einer Botmäßigkeit, welche dieses Urböse über sie ausübt, und deshalb nennen wir diese Abweichung die mani-

chäische. Aber ebenso wenn auf der anderen Seite die Fähigkeit, Erlösung aufzunehmen, so schlechthinig angenommen wird, mithin jede Hemmung in dem Eintreten des Gottesbewußtseins so durchaus unendlich klein, daß sie in jedem einzelnen Moment in jedem durch ein unendlich kleines Übergewicht zur Befriedigung ausgeglichen werden kann, so ist alsdann die Erlösungsbedürftigkeit wenigstens insofern Null, als sie nicht mehr das Bedürfnis eines einzelnen Erlösers ist, sondern nur für jeden in einem schwachen Moment das Bedürfnis eines anderen, wenn auch nur in diesem Moment, was die Hervorrufung des Gottesbewußtseins betrifft, stärkeren Individuums, und als mithin die Erlösung nicht das Werk eines Einzelnen zu sein braucht, sondern ein gemeinsames Werk aller an allen, woran nur höchstens einige vor andern immer in einem höheren Grade teilhaben; und diese Abweichung können wir wohl in obiger Weise mit Recht die pelagianische nennen. — Was nun das andere betrifft, so ist, wenn Christus der Erlöser sein soll, d. h. der eigentliche Anfangspunkt stetiger und lebendiger, also ungehemmter Hervorrufung des Gottesbewußtseins, so daß der Anteil aller anderen hieran nur durch ihn vermittelt ist, auf der einen Seite notwendig, daß er sich eines ausschließenden und eigentümlichen Vorzuges vor allen anderen erfreue; auf der anderen Seite aber muß auch eine wesentliche Gleichheit zwischen ihm und allen stattfinden, weil sonst, was er mitteilen kann, nicht dasselbe sein könnte, als was sie bedürfen. Daher kann auch von hier aus der allgemeinen Formel auf zwiefache Art widersprochen werden, weil jedes von beiden so unbeschränkt gedacht werden kann, daß das andere dabei nicht mehr mitgesetzt bleibt, sondern verschwindet. Und zwar wird der Unterschied Christi von den Erlösungsbedürftigen so unumschränkt gesetzt, daß eine wesentliche Gleichheit damit un-

vereinbar ist: so verschwindet auch sein Anteil an der menschlichen Natur in einen bloßen Schein; mithin kann auch unser Gottesbewußtsein als etwas wesentlich Verschiedenes nicht von dem seinigen abgeleitet sein, und die Erlösung ist auch nur ein Schein. Wiewohl nun die eigentlich sogenannten Doketen unmittelbar nur die Realität des Leibes Christi geleugnet haben: so schließt doch diese wegen der Unzertrennlichkeit, unter welcher allein uns Leib und Seele gegeben sind, die Realität der menschlichen Natur überhaupt in seiner Person ebenfalls aus, und wir dürfen daher diese Abweichung füglich die doketische nennen. Wird endlich im Gegenteil die Gleichheit des Erlösers mit den zu Erlösenden so unbeschränkt gesetzt, daß ein eigentümlicher, sein Dasein mit konstituierender Vorzug desselben dabei nicht weiter bestehen kann, sondern dasselbe ganz unter derselben Formel wie das aller anderen begriffen werden soll: so muß dann, und wäre es auch als schlechthin kleinstes, auch in ihm zuletzt Erlösungsbedürftigkeit mitgesetzt sein, und das Grundverhältnis ist seinem Wesen nach gleichfalls aufgehoben. Diese Abweichung nun nennen wir nach dem Namen derer, welche zuerst Jesum ganz als einen gewöhnlichen Menschen sollen angesehen haben, die nazoräische oder ebionitische. — Anderes Häretische aber, als was unter einer von diesen vier Formen befaßt sein kann, läßt sich nicht denken, wenn der Begriff der christlichen Frömmigkeit derselbe bleiben soll. Denn mehrere Punkte, an denen er indirekt angegriffen werden könnte, giebt es nicht; wird aber der Begriff der Erlösung geradezu geleugnet oder auch ein anderer Erlöser aufgestellt, also geradezu behauptet, entweder daß die Menschen nicht erlösungsbedürftig seien, oder daß sich in Jesu keine erlösende Kraft finde, so ist die Behauptung nicht mehr häretisch, sondern antichristlich.

3. Diese Begriffe der natürlichen Häresieen stehen von

unserer Ansicht aus zugleich für die Konstruktion jeder christlichen Glaubenslehre als Grenzpunkte da, welche man nicht berühren darf, wenn nicht im einzelnen die Übereinstimmung mit dem übrigen verletzt werden soll. Womit denn aber auch dieses zusammenhängt, daß jede Formel, in welchem Lehrstück es auch sei, welche die beiden entgegengesetzten Abweichungen vermeidet, wie sehr auch übrigens das eine Glied hinter dem anderen zurückstehe, wenn es nur nicht ganz verschwindet, auch nicht darf für häretisch angesehen werden; sondern jede solche ist noch kirchgemäß oder katholisch; hingegen muß jede Formel verdächtig sein, welche sich mit irgendeiner von jenen Abweichungen identifizieren läßt. Nur daß jeder sich hier vor den Täuschungen hüte, welche die der Ferne natürliche Verkürzung so leicht erzeugt. Denn je näher einer selbst der pelagianischen Linie steht, um desto leichter wird er den, der noch fast in der Mitte sich hält, schon auf der manichäischen Seite zu sehen glauben, und so auch bei den anderen. Daher ist es, wenn die Verwirrung nicht immer noch zunehmen soll, so höchst wichtig, daß man mit der größten Vorsicht zu Werke gehe, wenn es darauf ankommt, etwas für häretisch zu erklären. — Übrigens stehen je zwei von diesen Häresieen noch in besonderer Verbindung mit einander. In dem Verhältnis nämlich zu dem Wesen des Christentums gehört Manichäisches mit Doketischem zusammen, und so auch wieder Pelagianisches mit Ebionitischem. Denn ist die menschliche Natur mit dem positiven Urbösen wesentlich behaftet, so kann auch der Erlöser keinen wahrhaften Anteil an ihr haben; und wird in Christo das höhere Selbstbewußtsein auf dieselbe Weise durch das niedere gehemmt wie in allen anderen, so kann sich auch sein Beitrag zur Erlösung zu dem eines jeden anderen nur verhalten, wie etwas mehr zu etwas weniger. Sieht man hingegen

darauf, daß, was nicht aus dem Wesen des Christeutums kann begriffen werden, durch fremdartige Einflüsse muß entstanden sein, und daß in jener Periode der ursprünglichen Lehrentwickelung das Christentum fast nur mit Jüdischem und hellenisch Heidnischem in Berührung kam: so scheint eher Manichäisches und Nazoräisches zusammenzugehören als judaisierend, das eine reiner, das andere selbst schon mehr von Orientalischem durchdrungen; Doketisches aber und Pelagianisches scheint zu hellenisieren, indem die Mythologie zum ersten führte, die ethische Richtung der Mysterien aber zum letzten.

Zusatz. Weit entfernt, den jetzt so stark gespannten Gegensatz zwischen Supernaturalismus und Rationalismus hierher ziehen zu wollen, wird doch zu bemerken sein, daß, da wir zufolge des obigen auch innerhalb des Kirchlichen mancherlei Annäherungen an diese häretischen Extreme zugeben müssen, diese sich auch zwischen jenen beiden Behandlungsweisen teilen; und daß in den supernaturalistischen Darstellungen, nicht nur den eigentlich dogmatischen, sondern auch den volksmäßigen, ebenso viel Anklang vom Doketischen und manichäischen zu finden ist, als den rationalistischen nicht mit Unrecht Annäherung an Ebionitisches und Pelagianisches vorgeworfen wird. Und auch dieses, daß jede Behandlung der Lehre, die sich nicht von aller Einseitigkeit frei hält, notwendig nach einer von diesen beiden Seiten hinneigt, scheint für die Richtigkeit dieser Auffassung des Häretischen zu zeugen.

§ 23. Eine zu jetziger Zeit innerhalb der abendländischen Kirche aufzustellende Glaubenslehre kann sich zu dem Gegensatz zwischen dem Römisch-Katholischen und

dem Protestantischen nicht gleichgültig verhalten, sondern muß einem von beiden Gliedern angehören.

1. Es scheint einer Verteidigung zu bedürfen, daß der Gegensatz zwischen abendländischer und morgenländischer Kirche hier höher gestellt ist, als der ausgesprochene, und daß er dann doch übergangen wird. Gegen das erste scheint zu sein, daß die morgenländische Kirche als antipapistische auf der Seite des Protestantismus zu stehen scheint. Würde aber zugegeben, jener Gegensatz sei höher: so erscheint, ihn zu übergehen, als folgewidrig; und es müßte erst der gemeinsame Charakter des Abendländischen angegeben sein, um innerhalb desselben das Prinzip für den untergeordneten Gegensatz zwischen Romanismus und Protestantismus aufzufinden. Hiergegen ist zu bemerken, daß hier gar nicht der Ort sein kann, diese Gegensätze in ihrer Abstufung vollständig zu konstruieren, sondern nur in Beziehung auf die Glaubenslehre. Wie wenig nun in dieser Hinsicht das Antipapistische der morgenländischen Kirche bedeutet, geht schon aus der Leichtigkeit hervor, mit der einzelne Fragmente derselben den römischen Primat anerkennen, ohne doch ihren morgenländischen Typus aufzugeben oder namentlich in der Lehre irgendetwas Bedeutendes zu ändern. Der Gegensatz ist aber gerade in unserer Beziehung insofern ein höherer, als beiden abendländischen Kirchen auch nach ihrer Trennung eine rege Thätigkeit auf dem Gebiet der Glaubenslehre gemein geblieben ist, wogegen die morgenländische auf diesem Gebiet seit ihrer Losreißung immer mehr erstarrt und in ihr die Verbindung des Wissens um die Frömmigkeit mit einer eigentlich wissenschaftlichen Organisation fast ganz aufgehoben ist. Eben wegen dieses rein negativen Charakters aber war auch hier um so weniger etwas über sie zu sagen, als auch

nicht bestimmt werden kann, ob sie, mehr in den Zusammenhang des geistigen Weltverkehrs zurücktretend, die Kraft haben wird, einen, dem Abendländischen analogen Gegensatz in sich hervorzurufen und zu gestalten.

2. Da dieser Gegensatz nicht die ganze Glaubenslehre ergriffen hat, sondern es neben denjenigen Lehren, über welche beide Kirchen anerkannt im Streite sind, andere giebt, worüber sie dieselben Formeln aufstellen, und noch andere, über welche in beiden Kirchen analoge Verschiedenheiten stattfinden; der Gegensatz selbst aber, wie jeder ähnliche innerhalb der christlichen Gemeinschaft, als irgendwenn und irgendwie zum Verschwinden bestimmt angesehen werden muß: so läßt sich freilich ein sehr verschiedenes Verfahren bei Konstruktion der Glaubenslehre denken, je nachdem man glaubt, der Gegensatz habe seinen Kulminationspunkt noch nicht erreicht oder er habe ihn schon überschritten. Denn im letzteren Falle würde es ein wahrer Fortschritt sein, wenn man in den streitigen Lehren vermittelnde Formeln aufsuchte oder vorbereitete, um von allen Punkten aus die bevorstehende Aufhebung des Gegensatzes zu erleichtern und einzuleiten; und ebenso wäre es dann in der Ordnung, in den nicht streitigen Lehren das Gemeinsame auf das kräftigste festzustellen, um wohlmeinenden, aber den Totalzustand der Kirche verkennenden Eiferern möglichst zu erschweren, daß sie nicht durch Aufregung neuer unnützer Streitigkeiten die Vereinigung beider Teile noch weiter als nötig hinausschieben könnten. Wogegen in dem anderen Falle als wahrscheinlich vorauszusetzen ist, daß, wenn die Spannung überhaupt noch zunehmen soll, dies auch auf dem Gebiet der Lehre der Fall sein werde. Dann aber müßte in demselben Geist, nämlich um den ganzen Prozeß in einem stetigen Verlauf möglichst zu beschleunigen, das Entgegengesetzte geschehen. Eine pro-

testantische Glaubenslehre hat sich dann das Ziel vorzustecken, daß sie den Gegensatz auch in denjenigen Lehrstücken nachweise, worin er bisher noch nicht erschienen ist; denn erst wenn er in allen herausgebildet wäre, könnte man völlig sicher sein, daß er auch in der Lehre seinen Kulminationspunkt erreicht habe. Da nun der Verlauf eines solchen Gegensatzes selten ganz rein ist, sondern die Hauptrichtung von Zeit zu Zeit durch Reaktionen nach der entgegengesetzten Seite unterbrochen wird: so kann leicht in der ersten Hälfte ein Schein entstehen, als befinde man sich in der zweiten, und umgekehrt. Daher finden sich auch gewöhnlich beide Behandlungsweisen gleichzeitig neben einander, aber auch in beiden bald mehr, bald weniger Bewußtsein darüber, auf welchen Punkt sie sich stellen.

3. Der aufgestellte Satz schließt daher auch keine von beiden aus. Denn auch wer die Spannung als schon abnehmend ansieht und Ausgleichungsmittel vorbereitet, kann doch, wenn er innerhalb des Gebiets der Dogmatik stehen bleibt, nicht anders als die Differenz noch als geltend aufstellen und sich zu der Seite bekennen, die seiner übrigen Darstellung der christlichen Lehre entspricht. Neutralisieren könnte sich in den streitigen Punkten eine Glaubenslehre nur, wenn sie auf ältere Formeln zurückginge, das heißt aber allemal auf unbestimmtere, aus denen sich das Bestimmtere erst im Streit entwickelt hat. Es ist aber nicht möglich, in einem wissenschaftlichen Vortrag beim Unbestimmten stehen zu bleiben, wenn das Bestimmte schon gegeben ist. — Wir aber können nicht die Spannung des Gegensatzes schon als im Abnehmen betrachten. Denn wo sich in der evangelischen Kirche eine Mannigfaltigkeit von Ansichten über irgendein Lehrstück aufthut, ist nirgend eine größere Annäherung an römische Formeln das Ergebnis davon; und ebenso scheinen

auch in der römischen Kirche diejenigen Bewegungen, welche eine antiprotestantische Richtung nehmen, die erfolgreicheren zu sein. Es ist daher eher zu vermuten, daß auch unter den gleichklingenden Lehren noch Differenzen verborgen sind, als daß da, wo die Formeln bedeutend aus einander gehen, der Unterschied der frommen Gemütszustände selbst doch nur unbedeutend sei.

§ 24. Sofern die Reformation nicht nur Reinigung und Rückkehr von eingeschlichenen Mißbräuchen war, sondern eine eigentümliche Gestaltung der christlichen Gemeinschaft aus ihr hervorgegangen ist, kann man den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig mache von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche.

1. Hält man sich freilich nur an das Entstehen des Protestantismus: so ist nicht zu leugnen, daß die Reformatoren und ihre ersten Anhänger sich nur eines reinigenden Bestrebens bewußt waren: die Bildung einer eigenen Kirchengemeinschaft aber war keineswegs von ihnen beabsichtigt, sondern sie wurden nur dazu gedrängt. Halten wir uns hingegen an die jetzige Zeit und bedenken, daß die evangelische Kirche nirgends eine organisierte Missionsthätigkeit auf die katholische Kirche ausübt, ja daß sie nirgends als zu ihrem Wesen gehörig den Wunsch ausspricht, die ganze katholische Kirche in die evangelische hinüberzuziehen; und bedenken wir, wie dies doch notwendig der Fall sein müßte, wenn wir alle

uns fremden und dem römischen Katholicismus eigentümlichen Elemente, seien es nun Lehren oder Einrichtungen und Gebräuche, nur als Verderbnis des Christentums ansähen; so folgt hieraus, daß, indem wir nicht aufhören, gegen das, was wir wirklich zu den Verderbnissen rechnen, durch Wort und That zu polemisieren, wir doch zugleich voraussetzen, daß anderes dort Einheimische und uns ebenso Fremde doch von der Art ist, daß wir es neben dem Unsrigen glauben bestehen lassen zu dürfen, also anders als das Unsrige gestaltet, aber ebenso christlich. Ebenso anschaulich wird auch wohl dieses sein, daß, gesetzt auch, die katholische Kirche neigte sich in allen streitig gewordenen Lehren zu unseren Bestimmungen herüber, hieraus doch noch keine Wiedervereinigung hervorgehen würde; und dies ließe sich doch nur erklären aus einem dem unsrigen fremden Geist, der uns abstieße. Offenbar aber folgt beides zugleich, daß wir, so wie der katholischen Kirche so auch unserer, eine solche Eigentümlichkeit des Charakters zuschreiben. Hierzu kommt noch, daß wenn wir allein bei dem Begriff der Reinigung stehen bleiben wollten, teils schon im allgemeinen das früher Dagewesene niemals in späterer Zeit ganz als dasselbe wiederkehrt, teils auch, daß sich überall nicht ein bestimmter Zeitpunkt angeben läßt, auf welchen die Kirche durch die Reformation habe zurückgeführt werden sollen. Denn das apostolische Zeitalter ist nicht zurückzuführen, teils weil wir die dogmatische Schärfe der Vorstellungen nicht aufopfern, teils weil wir das Verhältnis zum Judentum und Heidentum ebenso wenig herstellen können als die politische Passivität. Weiset nun in der evangelischen Kirche einiges auf frühere, anderes auf spätere Zeiträume hin: so ist auch ihre sich reproduzierende Einheit eine solche, die vorher nicht dagewesen ist, wenngleich die Frömmigkeit Einzelner ihr schon kann analog gewesen sein.

2. Hieraus entsteht nun für den evangelischen Dogmatiker ganz natürlich die Aufgabe, den eigentümlichen Charakter des Protestantismus im Gegensatz zum Katholicismus zu einem deutlichen Bewußtsein zu bringen und also wo möglich den Gegensatz selbst in einer Formel festzustellen. Er wird sonst sein Geschäft ebenso wenig mit einiger Sicherheit und Vollständigkeit verrichten können, wie der christliche Dogmatiker im allgemeinen, wenn er sich nicht ebenso das eigentümliche Wesen des Christentums fixiert. Daß nun aus dem Streite beider Parteien selbst eine solche Formel nicht hervorgehen konnte, ist wohl sehr natürlich; leider aber sind auch wir Protestanten unter uns über eine solche noch keineswegs einverstanden; sondern gewöhnlich wird der Gegensatz auf irgendeinen hervorragenden Punkt zurückgeführt, aus welchem sich doch nicht alles erklärt und so, daß eine von beiden Parteien nur negativ bestimmt erscheint, oder er wird als ein ziemlich zufälliges Aggregat von einzelnen Differenzen behandelt. Vielleicht haben einige geglaubt, eine solche Formel komme für die evangelische Dogmatik schon leider zu spät, weil nämlich die Lehre unserer Kirche in unseren Symbolen gänzlich abgeschlossen und also für dieselbe nichts mehr zu gewinnen sei: andere aber, es sei noch nicht Zeit dazu, weil sich der Geist des Protestantismus in der Lehre noch nicht vollständig nach allen Seiten entwickelt habe. Allein teils liegt das Verhältnis beider Kirchen jetzt so, daß es nun möglich, aber auch schon notwendig ist, sich darüber vollkommen zu orientieren, teils haben wir uns wohl vorzusehen, daß nicht auch in unsere eigene weitere Entwickelung sich aus Unbewußtsein Unprotestantisches einschleiche. Da indes für die Aufgabe noch so wenig geschehen ist, so kann auch der Versuch, welcher hier gemacht wird, sich nur für einen vorläufigen ausgeben.

3. So wenig als das eigentümliche Wesen des Christentums aus dem bloßen Begriff der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaft gefunden werden konnte, ebenso wenig auch das eigentümliche Wesen des Protestantismus aus dem allgemeinen Ausdruck, den wir für das Christentum aufgestellt haben. Und so wenig jenes bloß empirisch gefunden werden konnte, ebenso schwierig würde es sein, auf diesem Wege zu dem Prinzip der inneren Einheit der evangelischen Kirche zu gelangen. Ja die Schwierigkeit wäre hier noch größer, da auf der einen Seite beim Entstehen des Protestantismus das reinigende Bestreben allein entschieden hervortrat, und der eigentümliche Geist, der sich zu entwickeln begann, sich hinter jenem bewußtlos verbarg, auf der anderen Seite sogar die äußere Einheit der neuen Kirche weit schwerer ist zu bestimmen, da es an der Einheit des Anfangspunktes fehlte, und doch auch nicht soviel neue Gemeinschaften entstanden, als es Anfangspunkte gab. Daher nun bei der großen Menge sehr verschiedener und unabhängig von einander ausgebildeter persönlicher Eigentümlichkeiten fast unmöglich sein mußte zu bestimmen, wodurch sie außer jenem reinigenden Bestreben vereinigt wurden, und wie weit sie zusammengehörten. Da nun die Anschauung des Gegensatzes am klarsten aus dem jetzigen konsolidierten Nebeneinanderbestehen beider Kirchen zu nehmen ist: so schien es auch am besten, die Lösung der Aufgabe durch die Betrachtung zu versuchen, was für Eigenschaften der einen Gemeinschaft in dem Gemeingefühl der anderen am stärksten das Bewußtsein des Gegensatzes aufregen. Nun aber ist es die allgemeinste Beschuldigung der römischen Kirche gegen den Protestantismus, daß er die alte Kirche soviel an ihm zerstört habe, und doch vermöge seiner Grundsätze nicht imstande sei, eine feste und haltbare Gemeinschaft wieder zu

erbauen, sondern alles schwankend sei und aufgelöst und jeder einzelne für sich stehe. Wir hingegen machen es dem Katholicismus am meisten zum Vorwurf, daß, indem der Kirche alles beigelegt und auf sie zurückgeführt wird, Christo die gebührende Ehre entzogen, und er in den Hintergrund gestellt, ja gewissermaßen selbst der Kirche untergeordnet werde. Nehmen wir nun hinzu, daß in letzter Hinsicht dem kirchlichen Protestantismus ebenso wenig kann zur Last gelegt werden, als dem Katholicismus in jener ersten, und bedenken, daß jeder Teil doch vorzüglich am andern dasjenige bezeichnen will, wodurch dieser sich am leichtesten könnte aus dem gemeinsamen Gebiet des Christentums verirren: so ist die Meinung der Katholischen offenbar die, daß wir, wiewohl wir die Beziehung auf Christum festhielten, doch in Gefahr wären, durch Auflösung der Gemeinschaft das christliche Prinzip aufzugeben, so wie unsere Meiuung von der römischen Kirche die ist, daß, wie sehr sie auch dieselbe Gemeinschaft festhalte, sie doch in Gefahr sei, unchristlich zu werden durch Vernachlässigung der Beziehung auf Christum. Nehmen wir nun noch dazu, daß der in beiden waltende Geist des Christentums doch nicht zuläßt, daß einer von beiden Teilen jenes äußerste jemals erreiche: so geht daraus die aufgestellte Formel hervor. An den streitigen Lehren selbst kann nun diese sich — wenn nicht ein großer Teil der Glaubenslehre fragmentarisch soll vorweggenommen werden — nur in der weiteren Ausführung allmählich bewähren. Hier läßt sich nur vorläufig einiges zugunsten derselben sagen, und einiges für die Behandlung der evangelischen Dogmatik daraus folgern.

4. Zugunsten unserer Formel läßt sich sagen, daß sie, ohnerachtet wir hiervon nicht ausgehen konnten, doch beiden Teilen solche entgegengesetzte Charaktere beilegt, welche das

Wesen des Christentums auf entgegengesetzte Weise modifizieren. Denn da die christliche Frömmigkeit in keinem einzelnen unabhängig für sich entsteht, sondern nur aus der Gemeinschaft und in ihr: so giebt es also auch ein Festhalten an Christo nur in Verbindung mit einem Festhalten an der Gemeinschaft. Die Möglichkeit, daß beides einander auf entgegengesetzte Weise untergeordnet werden kann, beruht nur darauf, daß dasselbe Faktum, welches wir als die Institution der Kirche zum Behuf der Wirksamkeit Christi ansehen, von jenen als eine Abtretung der Wirksamkeit Christi an die Kirche angesehen wird. So spricht auch dieses für unsere Formel, daß hier, wo wir den Gegensatz zunächst für die theoretische Seite der Lehre zu bestimmen suchen, die Formel sich vorzüglich an den Begriff der Kirche heftet; denn daraus wird wahrscheinlich, auch das, was in der Sitte beider Kirchen und in ihren Verfassungsgrundsätzen das Entgegengesetzte ist, werde sich aus derselben Formel entwickeln lassen. — Was aber für die Behandlung der evangelischen Dogmatik daraus folgt, ist dieses, daß sie in solchen Lehrstücken, auf welche die Formel am unmittelbarsten angewendet werden kann, auch am meisten besorgt sein muß, den Gegensatz nicht zu übertreiben, um nicht in Unchristliches zu verfallen. Und so auf der anderen Seite, daß sie in solchen Lehren, worin dieser Gegensatz am meisten zurücktritt, sich auch vorzüglich hüten müsse, nicht Formeln aufzustellen, welche den entgegengesetzten Charakter noch nicht abgelegt oder vielleicht gar etwas davon aufs neue angezogen haben. Auf diese Weise wird sich dann auch am besten ermitteln lassen, inwiefern der eigentümliche evangelische Geist schon überall in der Lehre entwickelt sei oder nicht. Natürlich scheint es zugleich, daß diejenige Kirche, welche die Gemeinschaft über die Beziehung auf Christum

stellt, auch am leichtesten aus den früheren frommen Gemeinschaften etwas mit hinübernimmt, daß mithin alles, was einen gewissen Beischmack des Jüdischen oder des Heidnischen hat, eher der römischen Kirche angemessen ist, so wie jede auch frühere Opposition hiergegen schon etwas dem Protestantismus Verwandtes in sich schloß.

Zusatz. Was von der Unbestimmtheit der äußeren Einheit der evangelischen Kirche gesagt ist, das bezieht sich besonders auch auf die verschiedenen Zweige derselben und namentlich auf die Trennung zwischen der reformierten und der lutherischen Kirchengemeinschaft. Denn das ursprüngliche Verhältnis war ein solches, daß ohnerachtet der Verschiedenheit der Anfangspunkte sie ebenso gut hätten zu einer äußeren Einheit zusammenwachsen können, als eine Trennung zwischen ihnen erfolgte. Indem nun diese Darstellung sich schon in ihrer Überschrift nur zur protestantischen Kirche im allgemeinen bekennt, ohne eine von jenen beiden besonders zu nennen, geht sie von der Voraussetzung aus, daß die Trennung beider nicht hinreichend begründet gewesen ist, indem die Lehrverschiedenheiten keineswegs auf eine Verschiedenheit der frommen Gemütszustände selbst zurückgehen, und beide weder in Sitten und Sittenlehre noch auch in der Verfassung auf eine mit jenen Lehrverschiedenheiten selbst irgendwie zusammenhängende Weise von einander abweichen. Daher wir denn auch diese Verschiedenheiten nicht anders behandeln können, als so wie man auch sonst abweichende Darstellungen verschiedener Lehrer berücksichtigt, kurz lediglich als eine Sache der Schule.

§ 25. Jeder evangelischen Dogmatik gebührt es, Eigentümliches zu enthalten, nur daß es in der einen

mehr als in der andern, und bald in diesen, bald in jenen Lehrstücken stärker hervortritt.

Anm. Vgl. „Kurze Darst.", S. 56ff.

1. Wie wir überhaupt einer Darstellung von lauter eigentümlichen Glaubenssätzen den Namen einer Dogmatik nicht zugestehen konnten, und auch die ersten zusammenhangenden Darstellungen des evangelischen Glaubens jenen Namen nur führen konnten, sofern sie an Früheres anknüpften und das meiste mit dem kirchlich Gegebenen gemein hatten: so würde auch ein Inbegriff von Glaubenssätzen, der den Zusammenhang mit dem, was sich in der Epoche der Kirchenverbesserung teils gestaltet hat, teils auch für die evangelische Kirche aufs neue anerkannt worden ist, gar nicht anspräche, und wenn alles darin noch so sehr dem Römischen entgegengesetzt wäre, keineswegs für eine evangelische Glaubenslehre gelten können. Und wenn wir nichts als dergleichen aufzuweisen hätten, so würde in der That die Einheit und Selbigkeit unserer Kirche in der Lehre gar nicht erscheinen, und es würde von dieser Seite gar keine Gewährleistung geben für die Zusammengehörigkeit derer, die sich Protestanten nennen. Wäre auf der anderen Seite unser Lehrbegriff so vollkommen und genau bestimmt, daß keine Abweichung stattfinden könnte, wenn sich nicht einer zugleich aus der Gemeinschaft der Kirche ausschließen wollte: so wären neue Darstellungen der Glaubenslehre innerhalb unserer Kirche etwas völlig Überflüssiges und Leeres. Sollen Wiederholungen eines festen Buchstaben etwas sein, so müssen doch wenigstens Ausdrücke und Wendungen andere sein oder die Anordnung der Sätze eine andere. Beides aber wiese doch immer auf eigentümliche Abänderungen hin, da es ganz gleichbedeutende Ausdrücke einmal nicht giebt,

und jeder Satz eine etwas andere Bedeutung gewinnt, wenn er in einen anderen Zusammenhang gestellt wird. Und so würde es immer schon, wo auch nur ein leiser Anflug von Verschiedenheit wäre in mehreren Darstellungen, auch abweichende und eigentümliche Lehren geben. Nun aber ist unser Lehrbegriff von einer solchen durchgängigen Bestimmtheit sehr weit entfernt, da selbst in den verschiedenen Bekenntnisschriften nicht immer dasselbe in denselben Buchstaben gefaßt ist, und diese einzigen amtlichen und vielleicht allgemein anerkannten Darstellungen doch immer nur einzelne Teile des Lehrbegriffs zum Gegenstand haben. Und wie auch damals schon dieses Gemeinsame nur aus der freien Übereinstimmung der einzelnen entstand: so giebt es auch, seitdem die protestantische Kirche sich befestigt hat, keine andere Art, wie etwas gemeinsam und geltend werden kann, als durch das freie Zusammentreffen der Resultate von den Beschäftigungen einzelner mit demselben Gegenstand. Daß es demohnerachtet offenbar an gemeinsamer Lehre nicht fehlt, beweist hinreichend, daß eine gemeinsame Eigentümlichkeit die einzelnen verbindet; und mehr haben wir, was Einheit der Lehre betrifft, in der evangelischen Kirche weder zu erwarten, noch sind wir eines mehreren bedürftig.

2. Gehen wir also davon aus, daß der Lehrbegriff unserer Kirche überall nicht etwas durchaus Feststehendes ist, sondern im Werden, und daß wohl behauptet werden kann das Eigentümliche derselben sei in der Lehre noch nicht vollständig zur Erscheinung gekommen, so werden wir auch nichts anders voraussetzen können, als daß auch in Zukunft in der Fortentwickelung des Lehrbegriffs überall Gemeinsames, was sich als reiner und allgemein anerkennbarer Ausdruck des eigentümlichen protestantischen Geistes geltend macht, und Eigentümliches, was nämlich die persönliche An-

sicht der Darsteller ausdrückt, mit einander und durch einander hervortreten wird. Und jede einzelne Darstellung des Inbegriffs der Lehre, welche auf einen kirchlichen Charakter Anspruch macht, wird desto vollkommener sein, je inniger darin das Gemeinsame und das Eigentümliche mit einander verbunden sind und sich auf einander beziehen. Das Gemeinsame geht natürlich aus von den und tritt am stärksten hervor in denjenigen Lehrstücken, welche den ursprünglichen Bestrebungen, den Glauben zu reinigen, am meisten verwandt sind. Hat nun dieses Bestreben in der Epoche der Reformation selbst nicht den ganzen Lehrbegriff umgestaltet, sondern ist vieles damals nur aus früheren Bestimmungen unverändert herübergenommen worden: so wird natürlich dieses Gebiet ein streitiges werden, und manches von dem, was bisher als gemeinsam gegolten hat, allmählich veralten. Das Eigentümliche hat seinen ursprünglichsten Sitz in der Anordnung der einzelnen Lehren, wofür es so gut als nichts giebt und auch nicht geben kann, was als notwendig gemeinsam anerkannt wäre. Nächstdem aber sind alle Lehrstücke auch innerhalb des allgemein anerkannten Ausdrucks noch auf mancherlei Weise näher bestimmbar; und jeder leistet etwas, der diese Modifikabilität zur Anerkenntnis bringt und sich seines Rechtes darin auf seine eigene Weise bedient. Endlich ergreift die Eigentümlichkeit der Darstellung auch jenes allmählich antiquierte Gebiet, um einzelne Lehren dem protestantischen Geist entsprechender umzubilden. Aber auch die lebendigste Eigentümlichkeit kann doch nach nichts Höherem streben, als die gemeinsame Lehre in das hellste Licht zu stellen; so wie es wiederum für das Gemeinsame keinen höheren Zweck giebt, als durch die bestimmteste Feststellung des protestantischen Charakters die eigentümliche Entwickelung der Lehre ohne Störung der

Gemeinschaft zu begünstigen. Je mehr sich so beide Elemente durchdringen, um desto kirchlicher und zugleich fördernder ist die Darstellung; je mehr sie sich von einander lösen, und wie unzusammengehörig nur neben einander stehen, um desto mehr erscheint das an das Geschichtliche anknüpfende und als gemeingeltend Aufgestellte nur paläologisch und das eigentümlich Ausgeführte nur neoterisch.

Zusatz. Die Ausdrücke orthodox und heterodox, die auch etymologisch keinen richtigen Gegensatz bilden, sind zu schwankend, als daß ich mich ihrer gern hätte bedienen mögen. Bedenkt man aber, wie vieles in unserer Kirche anfänglich als heterodox verschrieeen worden ist, was man späterhin doch als orthodox gelten ließ, immer aber nur insofern als zugleich früher Orthodoxes schon veraltet war: so sieht man wohl, wie dieser Gegensatz lediglich auf dasjenige geht, was gemeinsam sein will. Orthodox wird dann genannt, was dem in den Bekenntnisschriften Festgestellten unverkennbar konform ist, was aber nicht, das ist heterodox. Wenn aber nun Heterodoxes sich dafür geltend zu machen weiß, daß es mit dem Geist der evangelischen Kirche besser zusammenstimmt als der Buchstabe der Bekenntnisschriften: so wird dieser dann antiquiert, und jenes wird orthodox. Da nun solche Umänderungen in unserer Kirche nie können durch einen besonderen Akt als allgemein geltend ausgesprochen werden, so ist der Gebrauch beider Ausdrücke für das, worüber noch verhandelt wird, immer mißlich. Die Veranlassung dazu wird um deswillen nicht leicht jemals aufhören, weil das in den Bekenntnisschriften Festgestellte zugleich Schriftauslegungen enthält; und als die fortschreitende Auslegungskunst auch das Symbolische in diesem Stück wankend machen kann. So wie auf der anderen Seite das Heterodoxe, auch wenn es sich dem Inhalt und Ausdruck

nach von Häretischem der älteren Zeit nicht bestimmt unterscheiden ließe, doch nicht als häretisch darf angesehen werden, wenn es nur im Zusammenhang mit den gemeinsamen Elementen des Lehrbegriffs unserer Kirche sich geltend machen will. Denn wir dürfen bei denen, welche sich von dem Lehrbegriff unserer Kirche nicht trennen wollen, auch in solchen Abweichungen nur Mißverständnisse voraussetzen, welche sich durch das wissenschaftliche Verkehr innerhalb der Kirche selbst auch wieder auflösen müssen; zumal an einen verborgenen Einfluß von Prinzipien, die anderen religiösen Gemeinschaften eigen sind, nicht zu denken ist.

§ 26. Wie schon seit langer Zeit in der evangelischen Kirche christliche Glaubenslehre und christliche Sittenlehre geschieden sind, so scheiden auch wir für unsere Darstellung aus der Gesamtheit des dogmatischen Stoffes diejenigen Glaubenssätze ab, welche Elemente der christlichen Sittenlehre sind.

Anm. Vgl. „Kurze Darst.“, S. 62, § 31 ff.

1. Auch die Sätze der christlichen Sittenlehre sind in dem obigen Sinn Glaubenssätze; denn die Handlungsweisen, welche sie unter der Form von Lehrsätzen oder Vorschriften — denn beides läuft auf dasselbe hinaus — beschreiben, sind ebenfalls Aussagen über christlich fromme Gemütszustände. Nämlich jede fromme Erregung ist wesentlich eine Modifikation des menschlichen Daseins, und wird sie so als ruhender Zustand aufgefaßt, so entsteht ein Satz, der in die christliche Glaubenslehre gehört. Aber jede solche Erregung geht auch, wenn sie nicht entweder in ihrem natürlichen Verlauf unterbrochen wird, oder von Anfang an zu

schwach ist, welches beides hier nicht berücksichtigt werden kann, ebenso wesentlich in Thätigkeit aus; und werden die verschiedenen Modifikationen des christlich frommen Bewußtseins so als nach Maßgabe der jedesmaligen Aufforderung, wodurch sie bestimmt wurden, verschiedentlich werdende Thätigkeiten aufgefaßt, so entstehen Sätze, welche der christlichen Sittenlehre angehören. Lebensregeln aber und Formeln zu Handlungsweisen, welche nicht so geartet wären, würden auch nicht der christlichen Sittenlehre, sondern entweder der rein rationalen Sittenlehre, oder irgendeiner besonderen technischen oder praktischen Disziplin angehören.

2. Daß nun nur beide zusammengenommen die ganze Wirklichkeit des christlichen Lebens darstellen, ist für sich klar. Denn kein Mensch kann gedacht werden, überall und immer in seinem Selbstbewußtsein auf die Art erregt, deren Ausdrücke die christlichen Glaubenslehren sind, der nicht auch überall und immer nur so handeln würde, wie die christlichen Sittenlehren es darstellen. Ebenso leicht begreift sich, wie lange Zeit hindurch beide in der Darstellung haben vereinigt sein können, so daß sie nur eine Disziplin bildeten. Denn die Ausgänge der frommen Erregungen in Thätigkeit ließen sich immer an schicklichen Punkten zusammengefaßt auch in der Glaubenslehre zusatzweise beschreiben als natürliche Folgen der beschriebenen Zustände selbst, wie z. B. was man Pflichten gegen Gott nennt, hinter der Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Ebenso giebt es Lehren, welche schon von selbst gleichsam beiden angehören, und also in der Glaubenslehre einen Ort darbieten, wo mit Leichtigkeit einzelne Teile der Sittenlehre oder auch sie selbst ganz konnte eingeschaltet werden; dergleichen sind die Lehrstücke von der Heiligung und von der Kirche. Ebenso gut aber könnte auch der Natur der Sache

nach die Glaubenslehre eingeschaltet worden sein in der Sittenlehre, und zwar auf dieselbe zwiefache Weise, indem die frommen Gemütszustände beschrieben jeder als etwas den werdenden Thätigkeiten gemeinsam Vorangehendes aber auch in denselben noch Mitgesetztes und gleichsam Nachhallendes; dann aber auch an besonderen Orten. Denn wenn doch die Äußerung des Selbstbewußtseins auch eine sittliche Thätigkeit ist, so könnte, wo von dieser gehandelt wird, die ganze Glaubenslehre als Entwickelung des zu Äußernden eingeschaltet werden. Allein das Verhältnis war immer nur ein einseitiges, so daß die Sittenlehre mit in der Glaubenslehre abgehandelt wurde. Die Glaubenslehre wurde auf diese Weise durch ungleichmäßig verteilte Zusätze unförmlich, und dem Bedürfnis, die in der christlichen Kirche geltenden Handlungsweisen im Zusammenhang anzuschauen, geschah kein Genüge; weshalb denn früher oder später das ethische Interesse die Trennung beider Disziplinen bewirken mußte.

II. Von der Gestaltung der Dogmatik.

§ 27. Alle Sätze, welche auf einen Ort in einem Inbegriff evangelischer Lehre Anspruch machen, müssen sich bewähren teils durch Berufung auf evangelische Bekenntnisschriften, und in Ermangelung deren auf die neutestamentlichen Schriften, teils durch Darlegung ihrer Zusammengehörigkeit mit anderen schon anerkannten Lehrsätzen.

1. Es kann befremdlich erscheinen, daß hier den gesamten Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche ihre Stellung angewiesen wird gleichsam vor den neutestamentischen

Schriften selbst. Allein dies kann keineswegs einen Vorrang derselben begründen, welches ja ihnen selbst widersprechen würde, da sie sich überall auf die Schrift berufen. In der Berufung auf sie liegt also vielmehr immer schon mittelbar die Berufung auf die Schrift. Durch die Schrift unmittelbar kann aber immer nur nachgewiesen werden, daß ein aufgestellter Lehrsatz christlich sei, wogegen der eigentümlich protestantische Gehalt desselben dahin gestellt bleibt, ausgenommen in den wenigen Fällen, wo sich nachweisen ließe, daß die katholische Kirche einen entgegengesetzten Gebrauch derselben Schriftstellen sanktioniert habe. Für diesen Gehalt also blieben nur die beiden anderen Beweisarten übrig, und unter diesen sichert die für die Dogmatik überhaupt aufgestellte Forderung, daß sie in der Kirche geltende Lehre darzustellen habe, dem Beweis aus den Bekenntnisschriften die erste Stelle. Denn diese Schriften sind offenbar das erste gemeinsam Protestantische; und wie alle protestantischen Gemeinden zunächst durch Anschließung an sie zur Kirche zusammengewachsen sind, so muß auch jedes Lehrgebäude, welches sich als protestantisch bekunden will, an diese Geschichte anzuschließen streben. Ja dies gilt für ihre eigentümlichen Elemente nicht minder als für ihre gemeinsamen, nur daß für die ersten natürlich eine indirekte Nachweisung, daß solche Sätze mit den symbolischen zusammen sein können, genügt. Die unmittelbare Berufung auf die Schrift ist also nur dann nötig, wenn entweder der Gebrauch, den die Bekenntnisschriften von den neutestamentischen Büchern machen, nicht zu billigen ist — und man muß wenigstens die Möglichkeit zugeben, daß in einzelnen Fällen alle beigebrachten Zeugnisse, wenn auch nicht falsch angewendet doch unbefriedigend sein können, da denn notwendig andere Schriftstellen als Beweismittel angewendet werden müssen, —

oder wenn Sätze der Bekenntnisschriften selbst nicht schriftmäßig oder protestantisch genug erscheinen, und diese also antiquiert und andere Ausdrücke substituiert werden sollen, welche dann gewiß um so mehr Eingang finden werden, als nachgewiesen wird, daß die Schrift sie überwiegend begünstigt oder vielleicht gar postuliert. Diese Methode, überall zunächst auf die Bekenntnisschriften zurückzugehen, gewährt daher zugleich den Vorzug, daß das kirchliche Verhältnis eines jeden Satzes dadurch sogleich klar wird, mithin auch die Bedeutsamkeit der ganzen Darstellung für die Fortentwickelung des Lehrbegriffs weit leichter zu erkennen ist. — Hieraus folgt schon, daß, wenn man auf das einzelne sieht, die Bewährung eines Satzes durch Darlegung seines Verhältnisses zu andern schon auf andere Weise bewährten nur etwas Untergeordnetes ist, und auch nur für Sätze des zweiten Ranges angemessen, welche weder in den Symbolen unmittelbar vorkommen, noch in der Schrift irgendwie bestimmt repräsentiert werden. Wogegen auf der anderen Seite diese Bezugnahme, wenn sie auf jedem Punkt zu jener ursprünglichen Bewährung hinzukommt, erst die Angemessenheit der Anordnung eines Lehrgebäudes sowohl als des Bezeichnungssystems, welches darin herrscht, in das rechte Licht setzt.

2. Indem wir nun hier alle Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche in ihren beiden Hauptzweigen als gleichberechtigt zusammenfassen, giebt es für uns keine einzige, die von der ganzen Kirche ausgegangen, ja auch nur anerkannt wäre; und damit verschwindet der Unterschied zwischen dem größeren und allgemeineren Ansehen einiger und dem zweifelhafteren und geringeren anderer als ganz bedeutungslos. Ja, da wenigstens von den Bekenntnisschriften der zweiten Formation reformierte gegen lutherische Darstellungs-

weisen gerichtet sind und umgekehrt, so muß gleich von vornherein zugegeben werden, daß nur dasjenige in diesen Bekenntnisschriften dem Protestantismus wirklich wesentlich sein kann, worin sie sämtlich zusammenstimmen; ja daß für die Gesamtheit der evangelischen Kirche durch diesen Widerspruch einzelner partieller Bekenntnisschriften gegen andere das Recht differenter Vorstellungen in allen nicht wesentlichen Punkten schon selbst gleichsam symbolisch geworden ist. Ferner ist nicht zu verkennen, daß in gewissem Sinn alle unsere Symbole, einige aber noch mehr als andere, nur Gelegenheitsschriften sind, daß daher manches nur in Beziehung auf Zeit und Ort gerade so und nicht anders gesagt ist, und man nicht Ursache hat, anzunehmen, daß die Urheber selbst den gewählten Ausdruck für den einzigen vollkommen richtigen haben ausgeben wollen. Damit ist dann auch verwandt, daß die Verfasser sich — gewiß ihrer damaligen Überzeugung ganz gemäß, aber da sie immer noch im Forschen begriffen waren, doch für den Charakter einer Bekenntnisschrift zu übereilt — von damals für ketzerisch gehaltenen Meinungen losgesagt, und in allen noch nicht gerade streitig gewordenen Punkten ihre Übereinstimmung mit der damals herrschenden Lehre bezeugt haben. Denn jenes Verdammungsurteil kann manche Abweichung betroffen haben, die aus demselben Geist wie die Kirchenverbesserung selbst hervorgegangen war, und daß dieser sich noch nicht sogleich selbst wieder erkennen konnte. Und ebenso konnte manche ältere Lehrmeinung mit herübergenommen werden, von der man nur noch nicht gleich merkte, wie auch sie mit dem Wesen des Protestantismus im Widerspruch stehe. Woraus denn folgt, daß bei dem Zurückgehn auf die Symbole, wenn es der gesunden Fortentwickelung der Lehre nicht hinderlich werden soll, teils mehr auf den Geist geachtet

werden muß, als am Buchstaben festgehalten, teils auch, daß der Buchstabe selbst ebenfalls der Anwendung der Auslegungskunst bedarf, um richtig gebraucht zu werden.

3. Wenn hier nur die neutestamentischen Schriften genannt werden, nicht die Bibel überhaupt, so ist dies teils schon bevorwortet in dem oben*) über das Verhältnis des Christentums zum Judentum gesagten, teils muß doch auch jeder zugeben, daß, wenn ein Lehrsatz weder mittelbar noch unmittelbar Bewährung fände im Neuen Testament, sondern nur im Alten, niemand rechten Mut haben könnte, ihn für einen wahrhaft christlichen zu halten; wogegen, wenn ein Satz durch das Neue Testament bewährt ist, niemand eine Einwendung daher nehmen wird, daß sich im Alten gar nichts darüber findet. Mithin erscheint das Alte Testament doch für die Dogmatik nur als eine überflüssige Autorität. Wenn nun freilich auch durch neutestamentische Stellen zunächst nur die Christlichkeit eines Satzes dargethan wird: so ist doch schon die Form eine durchaus protestantische, bei jedem Glaubenssatz auf die Schrift selbst zurückzugehn, und auf menschliche Ansprüche nur, sofern sie sich durch die Schrift bewähren, für diese aber jedem die freie Anwendung der Auslegungskunst, wie sie in der Sprachwissenschaft gegründet ist, zu gestatten. Der Schriftgebrauch selbst aber ist natürlich sehr verschieden nach der verschiedenen Beschaffenheit der Sätze. Wo die ursprüngliche Tendenz auf Reinigung der Kirche vorherrscht, da muß die Übereinstimmung so genau sein, daß die Schrift auch polemisch gegen die Aufstellungen der römischen Kirche gebraucht werden kann; wo es sich mehr um den eigentümlichen Charakter des Protestantismus handelt, da genügt es nachzuweisen, daß diese bestimmtere

*) S. § 12, 2. 3.

Gestaltung der Lehre unter dem, was die Schrift aussagt, mitbegriffen ist, ohne daß man zu zeigen brauchte, diese Bestimmung sei die einzige schriftmäßige. Ebenso was als eigentümlich aufgestellt wird, darf nur mit Sicherheit behaupten können, daß nichts Schriftwidriges darin nachzuweisen sei, das Gemeinsame aber muß bestimmt an die Schrift anknüpfen. — Keineswegs aber ist dies so zu verstehen, als ob der biblische Sprachgebrauch selbst in das Lehrgebäude sollte aufgenommen werden. Denn da das Neue Testament nur teilweise eine didaktische Form hat, nirgend aber eigentlich systematisch ist: so würde ein Ausdruck, der dort vollkommen angemessen ist, doch in den meisten Fällen den Forderungen, die an ein Lehrgebäude gemacht werden, nur sehr unvollkommen entsprechen. Dazu sind die didaktischen Teile der Schrift meist gelegentliche Reden und Schriften, und deshalb mit besonderen Beziehungen durchdrungen, welche ebenfalls in der dogmatischen Darstellung nur Verwirrung hervorrufen müssen. Daher wird nun unserer Aufgabe durch das Anführen einiger Schriftstellen unter jedem Satz nur sehr unvollkommen entsprochen; vielmehr ist dies Verfahren auf mannigfaltige Weise auf der einen Seite der Dogmatik, auf der andern der Schriftauslegung nachteilig geworden. Die Beziehung einzelner Schriftstellen auf einzelne dogmatische Sätze kann daher immer nur eine mittelbare sein, so daß gezeigt wird, es liege bei jenen dieselbe fromme Erregung zum Grunde, welche auch diese darstellen, und daß die Ausdrücke nur so differieren, wie der verschiedene Zusammenhang, in dem sie vorkommen, es mit sich bringt. Da aber dieses nur durch Erläuterung dieses Zusammenhangs geschehen kann, so sollte sich in unserer Disziplin immer mehr ein ins große gehender Schriftgebrauch entwickeln, wobei man es nicht auf einzelne aus dem

Zusammenhang gerissene Stellen anlegt, sondern nur auf größere besonders fruchtbare Abschnitte Rücksicht nimmt, um so in dem Gedankengang der heiligen Schriftsteller dieselben Kombinationen nachzuweisen, auf denen auch die dogmatischen Resultate beruhen. Eine solche Anwendung kann indes in dem Lehrgebäude selbst immer nur angedeutet werden, und der Erfolg beruht ganz auf Übereinstimmung in hermeneutischen Grundsätzen und Methoden. Daher die Dogmatik von dieser Seite sich erst mit der Theorie der Schriftauslegung zugleich vollenden kann.

4. Auch von dieser Seite ist also Raum für eine große Mannigfaltigkeit, sodaß protestantische Lehrgebäude ein sehr verschiedenes Gepräge haben können, ohne an ihrem kirchlichen Charakter zu verlieren. Wenn nämlich in einer Dogmatik die Berufung auf die Bekenntnisschriften und auf die Analogie sehr zurücktritt, die Beziehung auf die Schrift hingegen überall vorherrscht, so ist dies, was ich am meisten eine schriftmäßige Dogmatik nennen möchte. In einer solchen wird auf die Anordnung am wenigsten ankommen; aber sie wird eine vollkommen kirchliche sein, wenn nur nicht etwa das anerkannt gemeinsam Protestantische dem, was in der Schrift nur lokal und temporär ist, oder gar einer abweichenden Schriftauslegung aufgeopfert wird; oder wenn sie nicht etwa, die dialektische Ausbildung der Vorstellungen verlassend, auf den oft unbestimmten und vieldeutigen biblischen Sprachgebrauch zurückgeht. Umgekehrt würde ich diejenige am meisten eine wissenschaftliche Dogmatik nennen, in welcher, von einigen anerkannten Hauptpunkten ausgehend, alles durch die Konsequenz der Anordnung, den Parallelismus der Glieder und die Zusammengehörigkeit der einzelnen Sätze ins Licht gestellt würde, wobei denn natürlich die Belegung aus der Schrift und die Anwendung der

Symbole von selbst zurücktritt. Nur dürfen natürlich jene Hauptpunkte nichts anderes sein, als die in protestantischem Geist aufgefaßten Grundthatsachen des frommen Selbstbewußtseins. Denn wären dieses Spekulationen, so könnte das Lehrgebäude zwar sehr wissenschaftlich sein, aber es wäre keine christliche Glaubenslehre. Wenn endlich eine Dogmatik vornehmlich nur an die Bekenntnisschriften anknüpft und sich begnügt, aus diesen alles nachzuweisen und alles von ihnen abhängig zu machen, ohne weder im einzelnen auf die Schrift zurückzuführen, noch alles auf eine genauere Weise durch strenge Ordnung zu binden: so ist in einer solchen symbolischen Dogmatik allerdings eine gewisse Annäherung an das Römisch-Katholische nicht zu verkennen, da sie allen Wert darauf legt, daß alles einzelne von der Kirche anerkannt sei. Allein wenn sie nur nicht auf der einen Seite als Grundsatz aufstellt, daß auch die Schrifterklärung unter einer Autorität stehe, und auf der andern ihren Sätzen nur nicht einen Wert beilegt, unabhängig davon, daß sie die innere Erfahrung eines jeden ausdrücken: so wird doch der protestantische Charakter derselben ungefährdet sein. Wie aber einer jeden von diesen Formen, je weiter sie sich von den andern entfernt, um desto mehr eine ihr eigentümliche Gefahr naht; so scheint freilich das gemeinschaftliche Ziel aller sein zu müssen, daß jede sich so wenig als möglich von den andern entferne.

Zusatz. Wenn unser Satz von der sehr allgemeinen Sitte, in dogmatischen Lehrgebäuden sich auch auf die Aussprüche anderer Glaubenslehrer, von den Kirchenvätern an bis auf die neuesten herab, zu berufen, gänzlich schweigt: so erklärt er diese dadurch freilich für etwas Unwesentliches. Demohnerachtet können auch diese Anführungen einen Wert haben, der aber nicht überall derselbe ist. Insofern, was

in unsern Bekenntnisschriften festgestellt ist, in ein Lehrgebäude mit übergeht, können Anführungen späterer Dogmatiker die Überzeugung von der Kirchlichkeit der Sätze nicht vermehren, und haben nur einen Wert in kompendiarischen Schriften, um auf die vorzüglichsten weiteren Ausführungen zu verweisen. Auch ältere patristische Citate können in diesem Fall nur in dem Verhältnis gegen die römische Kirche apologetisch oder polemisch nützlich sein. Anders aber ist es da, wo, sei es nun nur der Bezeichnung oder auch dem Inhalte nach, von der symbolischen Schrift abgewichen wird; denn der Satz hat schon um so mehr Anspruch, als in der Kirche geltend aufzutreten, je mehr er schon von verschiedenen Seiten gehört worden ist. Insbesondere aber, wenn ein Lehrgebäude einer von den drei angegebenen Formen entschieden angehört, ergänzt es sich desto besser, je mehr es sich mit solchen in Verbindung setzt, die ebenso stark eine von den andern Formen ausgeprägt haben.

§ 28. Der dialektische Charakter der Sprache und die systematische Anordnung geben der Dogmatik die ihr wesentliche wissenschaftliche Gestaltung.

Anm. Vgl. § 13, 3. Zusatz. § 16. § 18.

1. Der Ausdruck dialektisch ist auch hier ganz in dem altertümlichen Sinne genommen; der dialektische Charakter der Sprache besteht daher nur darin, daß sie kunstgerecht gebildet sei, um in jedem Verkehr zur Mitteilung und Berichtigung der betreffenden Erkenntnis gebraucht zu werden. Dies nun kann weder von dem dichterischen noch rednerischen Ausdruck gerühmt werden, noch auch von dem darstellend belehrenden, der noch aus jenen beiden entstanden, nicht rein von ihnen geschieden ist. Die Ausdrücke, in welchen

die Glaubenslehre sich bewegt, bilden also, sofern sie auf das fromme Gefühl zurückgehen, ein besonderes Sprachgebiet innerhalb des didaktisch religiösen, nämlich die strengste Region desselben; wodurch sich jenes Gefühl vermannigfaltigt und worauf es bezogen wird, in das Psychologische, Ethische und Metaphysische eingreift, unterscheidet sich die eigentlich dogmatische Sprache bestimmter von der didaktisch religiösen im allgemeinen durch ihre Verwandtschaft mit der wissenschaftlichen Terminologie jener Gebiete, welche in der homiletischen und poetischen Mitteilung des religiösen Bewußtseins ebenso geflissentlich vermieden wird, als in der dogmatischen begierig gesucht. Daher ist nun bei der großen Verschiedenheit der Ansichten und also auch der Ausdrücke in allen diesen philosophischen Gebieten die zweckmäßige Handhabung der Sprache in der dogmatischen Darstellung eine der schwierigsten Aufgaben. Untauglich aber, für die dogmatische Sprache gebraucht zu werden, sind zunächst nur solche Ansichten, welche die Begriffe von Gott und Welt auf keine Weise auseinander halten, einen Gegensatz zwischen gut und böse nicht zulassen, und also auch in dem Menschen nicht bestimmt Geistiges und Sinnliches unterscheiden. Denn dies sind die ursprünglichen Voraussetzungen des frommen Selbstbewußtseins, weil ohne diese auch das zum Weltbewußtsein erweiterte Selbstbewußtsein nicht könnte dem Gottesbewußtsein entgegengesetzt werden*), und ebenso wenig von einem Unterschied zwischen freiem und gehemmtem höherem Selbstbewußtsein, mithin auch nicht von Erlösungsbedürftigkeit und Erlösung die Rede sein könnte**). Je häufiger nun innerhalb dieser Grenzen die philosophischen Systeme wech-

*) § 8, 2.
**) S. 11, § 2.

seln, desto häufiger sind auch die Umwälzungen in der dogmatischen Sprache; unvermeidlich freilich erst, wenn ein System antiquiert ist, d. h. wenn nach dem Typus desselben nicht mehr wirklich gedacht wird; sie erfolgen aber gewöhnlich schon früher durch den gewaltigeren Eifer der von einem auftauchenden System mit ergriffenen Theologen, welche hoffen, das neue werde mehr, als irgend ein früheres dazu geeignet sein, allen Spaltungen und Mißverständnissen auf dem Gebiet der Glaubenslehre ein Ende zu machen. Wenn nun diesen gegenüber andere gerade aus diesem Eifer die Besorgnis schöpfen, es möchte sich ein bestimmtes philosophisches System zum Herrn und Richter in theologischen Sachen aufwerfen: so ist in der Regel diese Besorgnis ebenso ungegründet als jene Hoffnung. Die Hoffnung trügt, weil die erheblichen Mißverständnisse immer schon da sind, ehe der Ausdruck über den streitigen Punkt sich zum streng dogmatischen steigert, mithin die Veränderung, welche durch den Einfluß eines anderen Systems erfolgt, an und für sich den Ursprung der Irrungen nicht betrifft, wenn nicht die Sprache dadurch einen höheren Grad von Klarheit und Bestimmtheit gewinnt. Ebenso ist es mit der Besorgnis. Denn einmal dauert die Alleinherrschaft eines Systems wenigstens in unseren Tagen nicht lange genug; dann aber auch im allgemeinen kann doch, so lange es wirklich das Interesse an der christlichen Frömmigkeit ist, welches die dogmatische Darstellung hervorruft, diese sich niemals gegen jenes Interesse wenden, sondern nur, wenn das ganze Verfahren nicht von diesem Interesse ausgegangen, sondern ein fremdartiges ist, kann eine solche Gefahr entstehen. Außerdem hört man über die Sprache, deren sich die Glaubenslehrer bedienen, in Beziehung auf ihren Zusammenhang mit der Philosophie noch zwei entgegengesetzte Klagen, häufiger die eine, daß sie zu

abstrakt sei und sich zu weit von der unmittelbaren religiösen entfernte, um derentwillen doch allein die Dogmatik da sei, seltener die andere, daß man der Sprache nicht anmerke, von welchem philosophischen System der Dogmatiker ausgehe. Beide scheinen ungegründet. Denn es sind doch in unserer Kirchengemeinschaft nur die wissenschaftlich Gebildeten, welche sich durch die Dogmatik auf dem Gebiet der populären religiösen Mitteilung orientieren sollen, und diesen kann der Schlüssel dazu nicht fehlen. Was aber die andere Klage betrifft, so ist zu diesem Behuf die Kenntnis von dem philosophischen System, dem ein Dogmatiker anhängt, weder notwendig, noch auch nur nützlich, wenn nur die Sprache richtig und in sich zusammenhängend gebildet ist. Die Schule setzt in allen Wissenschaften immer mehr oder weniger aus ihrer Sprache an die gebildete Weltsprache ab; aber die ihrige will sich doch immer von dieser unterscheiden. Je mehr nun ein Dogmatiker sich an die strengste Schulsprache hält, um desto eher wird er zu der ersten Klage Veranlassung geben; zur andern aber, wenn er sich mehr der in der Weltsprache aufgenommenen Elemente bedient. In dieser bleiben denn freilich lange genug Bestandteile aus verschiedenen Zeiten und Systemen zusammen; allein auch aus diesen kann bei geschickter Auswahl und durch gehörige Erläuterung ein für den dogmatischen Gebrauch ganz angemessenes Ganze gebildet werden, wobei die Gefahr eines der Sache der christlichen Frömmigkeit verderblichen Einflusses ganz verschwindet, und unter den Einwirkungen verschiedener gleichzeitiger Systeme das Gleichgewicht erhalten wird.

2. Wenn aber die Dogmatik ihre eigentliche Bestimmung erfüllen soll, nämlich die Verwirrungen, welche auf dem Gesamtgebiet der Mitteilungen aus dem unmittelbaren

christlich frommen Leben immer wieder entstehen wollen, teils aufzulösen, teils auch durch die Norm, welche sie aufstellt, soviel an ihr ist zu verhüten: so ist ihr, indem sie den Inbegriff der Lehre aufstellt, außer der dialektisch gebildeten Sprache auch eine möglichst strenge systematische Anordnung unerläßlich. Denn das unbestimmter und unvollkommener Gebildete jeder fragmentarischen Meinung kann nur an dem völlig Bestimmten und Organisierten eines abgeschlossenen Inbegriffes richtig geschätzt, und auch nur danach rektifiziert werden, indem auch die bestimmteste Vorstellung und der reingebildetste Satz alles Schwankende nur verlieren, wenn sie zugleich in einen absoluten Zusammenhang gestellt sind, weil nämlich der Sinn eines jeden Satzes nur in einem Zusammenhang völlig gegeben ist. Nun aber ist dieses das Wesen der systematischen Anordnung, daß durch zusammenfassende Beiordnung und erschöpfende Unterordnung jeder Satz mit allen andern in ein völlig bestimmtes Verhältnis gesetzt sei. Ein dogmatisches Lehrgebäude ist aber einer solchen fähig, insofern der Gegenstand ein abgeschlossenes Ganze bildet, d. h. insofern auf der einen Seite alle christlich frommen Erregungen nach dem protestantischen Typus, wie sie irgendwo vorkommen können, sich in einem Komplexus von zusammengehörigen Formeln darstellen lassen, und als auf der andern Seite Thatsachen des Bewußtseins, welche unter diese Formel subsumiert werden könnten, außerhalb derselben Gemeinschaft nicht vorkommen. In diesem Sinne nun ist allerdings die evangelische nicht so vollkommen abgeschlossen, daß es nicht Lehrsätze geben sollte, welche die römische Kirche ebenso ausdrückt, und ebenso auf der andern Seite, daß nicht ihre Lehrsätze zum größten Teil auch sollten in solchen antirömischen Gemeinschaften gefunden werden, die doch auch mit ihr nicht ein Ganzes bilden. Das letz-

tere aber ist nur darin gegründet, daß die äußere Einheit nicht allein von der Lehre abhängt, sondern was diese anbelangt, bilden jene kleinen Gemeinschaften wirklich für uns ein Ganzes mit der evangelischen Kirche; das erste aber löset sich doch wieder auf, wenn man die Sätze nicht für sich allein, sondern in ihrem Zusammenhange betrachtet, und eine evangelische Glaubenslehre kann sich also auch die Aufgabe stellen, die Auflösung dieses Scheins an geeigneten Stellen vorzunehmen. Die dogmatische Anordnung kann aber keine Ähnlichkeit haben mit der in solchen Wissenschaften, welche einen Grundsatz aufstellen, der aus sich selbst entwickelt werden kann, auch nicht mit solchen, welche ein bestimmtes Gebiet äußerer Wahrnehmung umfassen, und also in diesem Sinne historisch sind; sondern statt des Grundgesetzes hat sie nur die innere Grundthatsache der christlichen Frömmigkeit, welche sie postuliert, und was sie zu ordnen hat, sind nur die verschiedenen Arten, wie diese Thatsache in den verschiedenen Verhältnissen zu den andern Thatsachen des Bewußtseins modifiziert erscheint *). Die Aufgabe der Anordnung ist also nur die, jene verschiedenen Verhältnisse so aufzufassen und zu sondern, daß die verschiedenen Modifikationen selbst als ein vollständiges Ganze erscheinen, mithin vermittelst der Gesamtheit der Formeln die unendliche Mannigfaltigkeit des einzelnen in einer bestimmten Vielheit zusammengeschaut werde. Beide aber, die dialektische Sprache und die systematische Anordnung, fordern einander und fördern einander. Die dialektische Sprache ist für jede andere religiöse Mitteilung zu scharf, und außer dem vollständigen Lehrgebäude selbst nur in solchen Anführungen zulässig, welche erweiterte Teile oder Ausflüsse sind. Eine systematische An-

*) § 10, 3.

ordnung aber würde nie so klar heraustreten, wenn sie sich einer Sprache bediente, welche ein strenges, dem Rechnen ähnliches Verfahren, um alle Verknüpfungen zu versuchen und zu prüfen, nicht zuließe. Wie sehr aber die systematische Anordnung erleichtert wird, wenn das Einzelne schon in einer gleichmäßig durchgeführten dialektischen Sprache gegeben ist, und ebenso, wie der schärfste Ausdruck für das Einzelne sich um so eher findet, wenn ein scharf sondernder Schematismus dafür schon gegeben ist, das leuchtet von selbst ein.

3. Nach allem bisher schon hierüber Gesagten scheint es überflüssig, noch ausdrücklich zu bemerken oder nachzuweisen, daß ein anderer als der aufgezeigte Zusammenhang zwischen der christlichen Glaubenslehre und der spekulativen Philosophie nicht stattfindet, um so mehr als bei einer in dem oben dargelegten Sinne sich entwickelnden Behandlung kaum ein Ort übrig bleibt, durch welchen die Spekulation sich in die Glaubenslehre eindrängen könnte. Vielmehr scheint es, daß auf diese Art am leichtesten alle Spuren der scholastischen Behandlungsweise verschwinden werden, durch welche allerdings beides, die Philosophie, wie sie seit Verbreitung des Christentums und durch dasselbe umgebildet war, und die eigentliche christliche Glaubenslehre nicht selten in einem und demselben Werke vermischt wurde. Nur eines dürfte hier noch zu erörtern sein. Diejenigen Glieder der christlichen Gemeinschaft, durch welche allein die wissenschaftliche Form der Glaubenslehre entsteht und besteht, sind auch die, in denen das spekulative Bewußtsein erwacht ist. Wie nun dieses die höchste objektive Funktion des menschlichen Geistes ist, das fromme Selbstbewußtsein aber die höchste subjektive: so würde ein Widerspruch zwischen beiden das Wesen des Menschen treffen, und ein solcher kann also immer nur ein Mißverständnis sein. Nun ist es auf der einen Seite frei-

lich nicht genug, daß nur ein solcher Widerspruch nicht sei, sondern für den Wissenden entsteht die Aufgabe, sich der Zusammenstimmung beider positiv bewußt zu werden: allein dies hat die Glaubenslehre um so weniger zu leisten, als von derselben religiösen Stellung aus das Verfahren doch für jede andere Art zu philosophieren auch ein anderes sein müßte. Wenn nun auf der andern Seite ein solcher Widerspruch dennoch entsteht, und irgendeiner mit Recht oder irrtümlich die Quelle des Mißverständnisses auf der religiösen Seite findet, so kann dies allerdings dahin führen, die Frömmigkeit überhaupt, oder wenigstens die christliche Frömmigkeit aufzugeben. Allein hiergegen zu verwahren anders als dadurch, daß sie sich hütet, durch unbedachte Formeln solche Mißverständnisse nicht zu veranlassen, das ist wiederum von dieser Seite aus nicht die Sache der Glaubenslehre, die es mit denen, welche die Grundthatsache nicht zugeben, auch gar nicht zu thun hat, sondern es ist das Geschäft der Apologetik.

Zusatz. Diejenigen Behandlungsweisen der christlichen Lehre, welche unter dem Namen praktische Dogmatik oder populäre Dogmatik seit längerer Zeit aufgekommen sind, weisen allerdings teils die dialektische Sprache, teils die systematische Anordnung zurück; allein sie liegen auch außer dem Kreise, dem wir den Namen Dogmatik aneignen. Sie sind teils Mitteldinge zwischen einem Lehrgebäude und einem Katechismus, teils schon Bearbeitungen der Dogmatik für die Homiletik. Jene haben wohl großenteils die Absicht, die Resultate dogmatischer Entwickelungen auch denen in einem gewissen Zusammenhange mitzuteilen, die einem wissenschaftlichen Gange nicht leicht folgen würden; allein wie die Absicht selbst ziemlich willkürlich ist, so scheint auch durch das Unternehmen mehr Verwirrung angerichtet und Ober-

flächlichkeit befördert worden zu sein, als daß ein wahrer Nutzen erzielt wäre. Die letzteren werden vollkommen ersetzt werden, wenn in der praktischen Theologie die nötigen allgemeinen Vorschriften auch über den Stoff der religiösen Mitteilungen wie über die Form beigebracht würden.

§ 29. Wir werden den Umfang der christlichen Lehre erschöpfen, wenn wir die Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins betrachten zuerst so, wie der in dem Begriff der Erlösung ausgedrückte Gegensatz sie schon voraussetzt, dann aber auch so, wie sie durch denselben bestimmt sind.

Anm. Vgl. § 8. 9 und 11.

1. Es ist zunächst klar, daß der Gegensatz zwischen der Unfähigkeit, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl allen Lebensmomenten einzubilden, und der uns dazu durch den Erlöser mitgeteilten Fähigkeit, schon jenes Gefühl selbst und ein Wissen um dasselbe voraussetzt. Denn da es uns nirgend anders als in dem Menschen gegeben ist, so können wir auch nur darum wissen, sofern es in uns selbst ist; und ohne darum zu wissen, könnten wir weder um eine Unfähigkeit dazu wissen, noch auch um den Unterschied zwischen dem Erlöser und uns. Der Zustand also, welcher der mitgeteilten Fähigkeit vorangeht, kann weder die absolute Gottesvergessenheit sein, noch auch das bloße gehaltlose Streben nach dem Gottesbewußtsein, sondern dieses muß irgendwie im Selbstbewußtsein gegeben sein. Nur könnte man sagen, daß solche Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, welche der Gemeinschaft mit dem Erlöser vorangehen, nicht könnten in die christliche Glaubenslehre gehören, sondern nur entweder in

irgendeine allgemeine Glaubenslehre oder in die irgendeiner solchen frommen Gemeinschaft, aus welcher in das Christentum kann übergegangen werden. Hierauf ist zu erwidern, daß diese frommen Gemütszustände doch, wenn das Gemüt christlich ergriffen wird, nicht verschwinden, sondern gerade nach Maßgabe der mitgeteilten Fähigkeit erleichtert werden und begünstigt. Sie gehören also allerdings auch zum christlich-frommen Bewußtsein, und sie hätten auch können bezeichnet werden als solche, welche durch jenen Gegensatz nicht bestimmt werden, sondern auf allen Stufen desselben unverändert bleiben, während die durch den Gegensatz selbst bestimmten Thatsachen auch ihrem Inhalte nach andere sein müssen, wenn die Unfähigkeit vorherrscht, und wenn die mitgeteilte Fähigkeit das Übergewicht hat. Allein eben jene Thatsachen werden im Gebiet der christlichen Frömmigkeit, so wie sie sich immer gleich bleiben, nicht einen frommen Moment allein erfüllen, sondern nur Bestandteile eines solchen sein; und gerade deswegen ist, weil wir sie doch ihrer Verschiedenartigkeit wegen für sich zu betrachten haben, der Ausdruck des Satzes vorgezogen worden.

2. Wenn also auch dieses erste Glied unseres Satzes der christlichen Frömmigkeit angehört, weil es in der Verbindung mit dem zweiten notwendig vorkommt; so werden wir auch behaupten dürfen, daß in beiden zusammengenommen das ganze Gebiet der christlichen Frömmigkeit beschlossen ist. Denn wenn wir auch annehmen, daß die Unfähigkeit allmählich ganz verschwindet: so werden doch dadurch keine neue Modifikationen des frommen Selbstbewußtseins entstehen, sondern nur die Wirklichkeit den Formeln, welche den Zustand in seiner Reinheit ausdrücken, näher kommen; und es kommt also nur darauf an, daß wir das Gebiet von beiden genau und vollständig ausmessen, um der Vollständigkeit des

Ganzen sicher zu sein. Beide werden sich aber allerdings so gegen einander verhalten, daß der erste Teil solche Lehrsätze enthält, wie hiervon die Möglichkeit schon im allgemeinen zugegeben ist, in welchen das eigentümlich Christliche minder stark hervortritt, deren Ausdruck also auch am leichtesten mit dem anderer Glaubensweisen zusammentreffen kann. Sie sind aber dennoch keineswegs Bestandteile einer allgemeinen oder sogenannten natürlichen Theologie, sondern nicht nur auf jeden Fall Aussagen über das fromme Selbstbewußtsein, also wahrhaft dogmatische Sätze, sondern auch bestimmt christlich durch die in der Anordnung liegende und also bei jedem Satz wiederholbare Beziehung auf das eigentümlich Christliche. Wollte man hiervon absehen: so würde man freilich, zumal alles, was in das Gebiet der christlichen Sittenlehre gehört, ausgeschlossen bleibt, sagen können, es wären dogmatische Sätze, die nur das Monotheistische im allgemeinen aussprächen, ohne daß hervortrete, ob sie der teleologischen oder der ästhetischen Ansicht angehören. Daher ist es notwendig, daß, wenn allgemeine Andeutungen auf die christliche Sittenlehre in der Glaubenslehre nicht gegeben werden, man doch dieses immer im Auge habe, daß zu einer wie auch immer gestalteten christlichen Glaubenslehre auch eine übereinstimmend mit ihr sich entwickelnde Sittenlehre wesentlich gehöre.

3. Wird nun beides gleichgesetzt, Thatsachen, welche in Beziehung auf den Gegensatz schon vorausgesetzt werden, und welche in der gesamten Entwickelung des Gegensatzes unverändert bleiben; wird ferner behauptet, daß diese mit den durch den Gegensatz Bestimmten zusammengenommen die ganze christliche Lehre umfassen: so folgt daraus, daß streng genommen nichts, was ausschließend einer Zeit angehört, welche der christlichen Entwickelung jenes Gegensatzes voran-

geht, und ebenso wenig was einer Zeit angehört, welche erst beginnen soll, wenn die Unfähigkeit gänzlich besiegt und verschwunden ist, mit in den Umfang der christlichen Lehre im eigentlichen Sinn aufgenommen werden kann: sondern nur sofern es mit den frommen Gemütszuständen innerhalb dieses Gegensatzes in einer nachweislichen und bestimmten Verbindung steht. Dasselbe gilt nun auch, da alle christliche Frömmigkeit auf der Erscheinung des Erlösers beruht, von diesem, daß nämlich nichts ihn Betreffendes als eigentliche Lehre aufgestellt werden kann, was nicht mit seiner erlösenden Ursächlichkeit in Verbindung steht und sich auf den ursprünglichen Eindruck, den sein Dasein machte, zurückführen läßt. Was hierüber hinausgeht, das muß also entweder eigentlich einem anderen Orte angehören, oder es kann nur um irgendeiner besonders nachzuweisenden entfernteren Beziehung willen seinen Ort behaupten.

§ 30. Alle Sätze, welche die christliche Glaubenslehre aufzustellen hat, können gefaßt werden entweder als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, oder als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen, oder als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt; und alle diese drei Formen haben immer neben einander bestanden.

1. Da das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch in dem Gebiete der Erlösung immer nur zur Erscheinung kommt, d. h. ein wirkliches zeiterfüllendes Selbstbewußtsein wird, sofern es, durch eine andere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins aufgeregt, sich mit demselben einigt*): so ist auch jede

*) Vgl. § 5.

Formel für dasselbe eine Formel für einen bestimmten Gemütszustand; mithin müssen auch alle Sätze der Glaubenslehre als solche Formeln können aufgestellt werden. Aber eine jede solche sinnliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins weiset zugleich zurück auf ein Bestimmendes außerhalb des Selbstbewußtseins. Da nun dieses Bestimmende wegen des in jedem menschlichen Bewußtsein schon immer postulierten allgemeinen Zusammenhanges auch immer als ein Teil desselben auftritt: so kann auch eine jede so entstandene Modifikation des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erkannt werden, wenn dasjenige am Gesamtsein beschrieben wird, worauf der betreffende Zustand beruht. So gefaßt werden mithin die dogmatischen Sätze Aussagen über Beschaffenheiten der Welt, nämlich nur für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und in Beziehung auf dasselbe. Endlich aber, da nicht nur das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich ein Mit-gesetzt-sein Gottes im Selbstbewußtsein ist, sondern auch das Gesamtsein, von welchem nach Maßgabe der Stellung des Subjekts alle Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins ausgehen, unter jenem Abhängigkeitsgefühl befaßt ist: so können alle Modifikationen des höheren Selbstbewußtseins auch dargestellt werden, indem Gott bezeichnet wird als der dies Zusammensein in seinen verschiedenen Verteilungen begründende.

2. Vergleichen wir diese drei möglichen Formen mit einander: so ist klar, daß Beschreibungen menschlicher Gemütszustände dieses Inhaltes nur aus dem Gebiet der inneren Erfahrung hergenommen werden können, und daß sich also unter dieser Form nichts Fremdes in die christliche Glaubenslehre einschleichen kann, wogegen allerdings Aussagen von Beschaffenheiten der Welt naturwissenschaftlich sein können, und Begriffe von göttlichen Handlungsweisen rein metaphysisch, und dann sind beide auf dem Boden der Wissen-

schaft erzeugt, also dem objektiven Bewußtsein und den Grundbedingungen desselben angehörig, von jener inneren Erfahrung aber und den Thatsachen des höheren Selbstbewußtseins unabhängig. Diese beiden Formen, und unter die erstgenannte gehören natürlich auch alle Sätze von allgemein anthropologischem Inhalt, gewähren also an und für sich keine Sicherheit, daß alle so gefaßten Sätze wahrhaftig dogmatische sind. Daher müssen wir die Beschreibung menschlicher Zustände für die dogmatische Grundform erklären, Sätze aber von der zweiten und dritten Form nur für zulässig, sofern sie sich aus Sätzen der ersten Form entwickeln lassen; denn nur unter dieser Bedingung können sie mit Sicherheit für Ausdrücke frommer Gemütserregungen gelten.

3. Wenn nun alle der christlichen Glaubenslehre angehörigen Sätze in der Grundform unstreitig ausgedrückt werden können, und Sätze, welche Eigenschaften Gottes und Beschaffenheiten der Welt aussagen, doch erst auf Sätze von jener Form zurückgeführt werden müssen, wenn man vor dem Einschleichen fremdartiger, rein wissenschaftlicher Sätze sicher sein will: so scheint es, daß die christliche Glaubenslehre nur jene Grundform folgerecht durchzuführen habe, um die Analyse der christlichen Frömmigkeit zu vollenden, daß sie die beiden anderen aber als überflüssig gänzlich beiseite stellen könne. Allein wollte jemand gegenwärtig die christliche Glaubenslehre so behandeln: so stände ein solches Werk isoliert ohne alle geschichtliche Handlung, und es fehlte ihm nicht nur der eigentlich kirchliche Charakter, sondern es könnte auch, wie vollkommen treu es immer den Inhalt der christlichen Lehre wiedergäbe, doch den eigentlichen Zweck aller Dogmatik nicht erfüllen. Denn da die dogmatische Sprache sich nur allmählich aus der in den öffentlichen religiösen Mitteilungen herrschenden gebildet hat: so mußte das

Rhetorische und Hymnische in diesen die Bildung von Begriffen göttlicher Eigenschaften vorzüglich begünstigen, ja sie wurden notwendig, um jene Ausdrücke auf ihr rechtes Maß zu bringen. Ebenso nun entstanden teils aus diesen, teils aus dem Bedürfnis, das Verhältnis zwischen dem Reiche Gottes und der Welt festzustellen, Aussagen über die Beschaffenheit der Welt; und beiderlei Sätze wurden durch die überhandnehmende Bearbeitung der Methaphysik in Verbindung mit der Dogmatik noch mit ähnlichen fremdartigen vermehrt, wohingegen natürlich die Grundform zurückblieb und fast nur in minder wissenschaftlichen Darstellungen ihren Ort fand. Daher eine Bearbeitung, welche sich jetzt ganz auf die eigentliche Grundform beschränken wollte, sich an das Bisherige gar nicht anschließen, aber eben deshalb auch wenig brauchbar sein würde, weder um die Glaubenslehre von den fremden Bestandteilen zu reinigen, noch um die rednerische und dichterische Mitteilung klar und wahr zu erhalten.

§ 31. Die oben angegebene Einteilung wird also nach allen diesen drei Formen der Reflexion über die frommen Gemütserregungen vollständig durchzuführen sein, und zwar so, daß überall die unmittelbare Beschreibung der Gemütszustände selbst zum Grunde gelegt wird.

1. So wie sich die Elemente der Dogmatik fragmentarisch gebildet haben und hernach die Disziplin selbst mehr aus diesen äußerlich zusammengefügt als organisch erzeugt worden ist, erklärt es sich leicht, daß größtenteils Sätze von allen drei Formen ohne Unterscheidung zusammengestellt worden sind, keine von ihnen aber vollständig und übersichtlich durchgeführt ist. Allein ein solcher Zustand der Wissen-

schaft genügt der Forderung, welche an sie mit Recht gemacht werden kann, keineswegs, und an dessen Stelle muß, wenn man doch bei der Grundform allein nicht stehen bleiben kann, notwendig die in unserem Satz angegebene Vollständigkeit treten, durch welche allein das gegenwärtige Bedürfnis befriedigt werden kann. Wie nun die oben*) aufgestellte allgemeine Beschreibung der christlichen Frömmigkeit dieser ganzen Darstellung so zum Grunde liegt, daß auch die Einteilung sich auf sie bezieht: so wird eine ähnliche allgemeine Beschreibung jedem einzelnen Teil vorzustellen sein, auf welche sich gleichfalls die weitere Gliederung desselben bezieht, und mit dieser werden die kirchlichen Lehren, die demselben Gebiet angehören, in Verbindung gebracht, zuerst die, welche der unmittelbaren Exposition des Gemütszustandes am nächsten kommen, und dann die, welche dasselbe unter der Gestalt von göttlichen Eigenschaften und von Beschaffenheiten der Welt aussagen.

2. Hieraus folgt freilich, daß die Lehre von Gott, sofern sie sich in der Gesamtheit der göttlichen Eigenschaften darstellt, nicht eher als mit dem Ganzen zugleich vollendet wird, da man sie gewöhnlich ununterbrochen und vor allen anderen Lehrstücken vorträgt. Allein diese Verschiedenheit kann schwerlich als ein Nachteil angesehen werden. Denn dessen nicht zu gedenken, daß doch göttliche Eigenschaften und Handlungsweisen, welche sich auf die Entwickelung menschlicher Zustände ausschließlich beziehen, wie man dies von allen sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes sagen kann, nicht verstanden werden können ohne vorgängige Kenntnis dieser Zustände, ist doch im allgemeinen unleugbar, daß die übliche Anordnung besonders geeignet ist, das Ver-

*) S. § 11.

hältnis dieser Lehren sowohl zu dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl überhaupt, als auch zu den Grundthatsachen der christlichen Frömmigkeit zu verbergen und den Schein zu unterhalten, als ob sie eine davon ganz unabhängige spekulative Theorie wären. Wogegen unsere Methode nicht nur diesen Zusammenhang in das vollste Licht setzt, sondern auch dasjenige näher zusammenstellt, was nur mit und durch einander verstanden werden kann.

Zusatz. Weitere Vergleichungen des hier aufgestellten Schematismus mit den gewöhnlicheren unserer älteren und neueren Lehrbücher und Systeme würden die Grenzen dieser Einleitung überschreiten, da sie gar keinen Beruf hat zu polemisieren, und die Verteidigung der Methode auch nicht anders geführt werden kann, als durch die Ausführung selbst.

Erster Teil.

Entwickelung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemütserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist.

Einleitung.

§ 32. In jedem christlich frommen Selbstbewußtsein wird immer schon vorausgesetzt, und ist also auch darin mit enthalten, das im unmittelbaren Selbstbewußtsein sich schlechthin Abhängig-finden, als die einzige Weise, wie im allgemeinen das eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein eins sein kann.

1. Daß hier das gesamte christlich fromme Selbstbewußtsein als bekannt vorausgenommen wird, ist völlig unverfänglich; denn indem hier von dem besonderen Inhalt jeder bestimmten christlichen Gemütserregung gänzlich abgesehen, und das Ausgesagte als keineswegs durch diese Verschiedenheiten irgend bestimmt gesetzt wird: so kann auch von unserem Satz für oder gegen keine dogmatische Darstellung eines solchen besonderen Inhaltes irgendetwas gefolgert werden.

Und nur wenn jemand behaupten wollte, es könne christlich fromme Momente geben, in welchen das Sein Gottes auf solche Weise gar nicht mitgesetzt sei, d. h. welche gar kein Gottesbewußtsein im Selbstbewußtsein enthielten, den würde unser Satz aus dem Gebiete des hier weiter zu beschreibenden christlichen Glaubens ausschließen. Deshalb beruft sich gegen einen solchen der Satz auf das christlich fromme Selbstbewußtsein, wie es überall in der evangelischen Kirche nur vorkommt und anerkannt wird; nämlich daß in jeder frommen Gemütserregung, wie sehr auch der besondere Gehalt darin vorherrsche, doch das Gottesbewußtsein darin mitgesetzt sei und durch irgendetwas anderes nicht könne aufgehoben werden, so daß es keine Beziehung auf Christum geben könne, in welcher nicht auch Beziehung auf Gott wäre. Zugleich aber wird auch ausgesagt, daß dieses Gottesbewußtsein, so wie es hier beschrieben ist, nicht für sich allein einen wirklich frommen Moment konstituiere, sondern immer nur in Verbindung mit anderen näheren Bestimmungen: so daß dieses in allen Erscheinungen der christlichen Frömmigkeit Identische sich zu den einzelnen Momenten nur verhält, wie im Leben überhaupt das Ich-setzen eines jeden zu den einzelnen Momenten seines Daseins. Daher mit unserm Satz die Behauptung keineswegs im Widerspruch steht, daß in jeder christlichen frommen Erregung auch eine Beziehung auf Christum sein müsse. Vielmehr wenn sich*) das fromme Gefühl zum wirklichen Moment nur ausprägt als Lust oder Unlust; in der christlichen Glaubensweise aber die in der religiösen Unlust gesetzte Unfähigkeit dem Mangel an Gemeinschaft mit dem Erlöser zugeschrieben, hingegen die in der religiösen Lust gesetzte Leichtigkeit, das fromme Gefühl zu ver-

*) Vgl. § 5.

wirklichen, als eine aus dieser Gemeinschaft uns gewordene Mitteilung angesehen wird: so ist offenbar, daß es in der christlichen Gemeinschaft keinen frommen Moment giebt, in welchem nicht auch Beziehung auf Christum mitgesetzt ist.

2. Es giebt von diesem sich schlechthin Abhängig-finden auch eine unfromme Erklärung, nämlich als sage es eigentlich nur die Abhängigkeit des endlichen Einzelnen von der Ganzheit und Gesamtheit alles Endlichen aus, und das was darin mitgesetzt und worauf bezogen wird, sei mithin nicht Gott, sondern die Welt. Allein wir können nicht anders als diese Erklärung für ein Mißverständnis ansehen. Nämlich wir kennen auch ein Mit-gesetzt-sein der Welt in unserem Selbstbewußtsein, aber es ist ein anderes als das Mitgesetzt-sein Gottes in demselben. Denn die Welt, wenn man sie auch als Einheit setzt, ist sie doch die in sich selbst geteilte und zerspaltene Einheit, welche zugleich die Gesamtheit aller Gegensätze und Differenzen und alles durch diese bestimmten Mannigfaltigen ist, wovon jeder Mensch auch eines ist und an allen jenen Gegensätzen Teil hat. Das Eins-sein mit der Welt im Selbstbewußtsein ist also nichts anderes, als daß wir uns unserer selbst als eines in diesem Ganzen mitlebenden Teiles bewußt sind; und dies kann unmöglich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit sein. Vielmehr da alle mitlebenden Teile in Wechselwirkung unter einander stehen; so ist dieses mit dem Ganzen eines sein in jedem solchen Teile wesentlich ein zwiefaches, ein Gefühl der Abhängigkeit freilich, sofern die anderen Teile selbstthätig auf ihn einwirken, aber ebenso auch ein Gefühl der Freiheit, sofern er selbst ebenfalls selbstthätig auf die anderen Teile einwirkt, und das eine ist von dem andern nicht zu trennen. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl also ist nicht als ein Mit-gesetzt-sein der Welt zu erklären, sondern nur als ein

Mit-gesetzt-sein Gottes als der absoluten ungeteilten Einheit. Denn weder giebt es in Beziehung auf Gott unmittelbar ein Freiheitsgefühl, noch auch kann das Abhängigkeitsgefühl in Beziehung auf ihn ein solches sein, dem ein Freiheitsgefühl als Gegenstück zukommen kann; sondern auch auf der höchsten Stufe der christlichen Frömmigkeit und beim klarsten Bewußtsein der ungehemmtesten Selbstthätigkeit bleibt doch die Schlechthinigkeit des Abhängigkeitsgefühls inbezug auf ihn unverringert. Und dies soll der Ausdruck bezeichnen, das sich schlechthin Abhängig-finden sei die einzige Weise, wie Gott und Ich im Selbstbewußtsein zusammen sein kann. Will man diesen Unterschied also aufheben und das auf Gott zurückweisende Selbstbewußtsein mißkennen, als sei es kein anderes als das auf die Welt zurückweisende: so muß man auch in diesem letzteren die Realität des Freiheitsgefühls bestreiten, mithin das letztere ganz aufheben, da es keinen selbstbewußten Moment giebt, in welchem wir uns nicht auch als eins mit der Welt setzten. Und allerdings rührt auch diese unfromme Erklärung, welche uns die hier behauptete Eigentümlichkeit des frommen Selbstbewußtseins als Täuschung verwirft, teils von solchen her, welche auch alles Freiheitsgefühl für Täuschung erklären, teils freilich auch von solchen, welche, indem sie behaupten, es gebe nichts, wovon wir uns schlechthin abhängig fühlen könnten, alles Auseinanderhalten der Ideen Gott und Welt verwerfen.

3. Daß wir uns nun hier, da wir aus dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit gar nicht mehr hinausgehen, auch nicht um das noch nicht gehörig entwickelte und ausgeschiedene fromme Gefühl bekümmern, welches die polytheistischen Glaubensweisen konstituiert, das versteht sich von selbst; denn in christlicher Frömmigkeit kann nur Monotheistisches mitgesetzt sein. Wendet man hingegen auf der anderen Seite ein,

das Aufgestellte gehöre deswegen nicht hierher, weil es nicht sowohl eigentümlich christlich sei als vielmehr gemeinsam monotheistisch: so ist zu antworten, daß es eine bloß monotheistische Frömmigkeit, in welcher das Gottesbewußtsein an und für sich schon der Inhalt der frommen Lebensmomente wäre, gar nicht giebt; sondern so wie in der christlichen Frömmigkeit mit dem Gottesbewußtsein immer eine Beziehung auf Christum vorkommt*), so in der jüdischen immer eine auf den Gesetzgeber, und in der muhamedanischen auf die Offenbarung durch den Propheten. In unseren heiligen Schriften führt deshalb Gott beständig den Beinamen des Vaters unseres Herrn Jesu Christi: und der Ausspruch Christi (Joh. 14, 7. 9) schließt doch zugleich auch dieses in sich, daß jede Beziehung auf Christum auch Gottesbewußtsein enthält.

§ 33. Die Anerkennung, daß dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unser Selbstbewußtsein die Endlichkeit des Seins im allgemeinen vertritt (vgl. § 8, 2), nicht etwas Zufälliges ist, noch auch etwas persönlich Verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes.

Melanchth., Loc. de Deo. Esse Deum et praecipere obedientiam juxta discrimen honestorum et turpium impressum humanis mentibus. — Zwingli, d. ver. et fals. rel., p. 9. Fucus ergo est et falsa religio, quicquid a Theologis ex philosophia, quid sit Deus, allatum est. — Clem., Strom. VII, 864. *πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθὸν, καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογοῦσα τοῦτον εἶναι καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα· ὅθεν χρὴ ἀπὸ*

*) Quare in omni cogitatione de Deo et omni invocatione mentes intueantur Christum etc. Melanchth., Loc. de Deo.

ταύτης ἀναγόμενον τῆς πίστεως, καὶ αὐξηθέντα ἐν αυτῇ χάριτι θεοῦ τὴν περὶ αὐτου̃ κομίσασθαι ὡς οἷόν τέ ἐστι γνῶσιν.

1. Man kann nicht das postulierte Selbstbewußtsein in dem beschriebenen Inhalt zugeben, und doch behaupten wollen, daß es etwas Unwesentliches sei, d. h. daß es in einem menschlichen Dasein vorkommen könne und auch nicht, je nachdem der Mensch im Verlauf seines Lebens mit diesem oder mit jenem zusammentrifft. Denn das Erscheinen desselben hängt gar nicht davon ab, daß einem so weit entwickelten Subjekt irgendetwas Bestimmtes äußerlich gegeben, sondern nur daß das sinnliche Selbstbewußtsein irgendwie von außen aufgeregt werde. Was aber innerlich vorausgesetzt wird, ist nur das allen schlechthin Gemeinsame, die Intelligenz in ihrer subjektiven Funktion, welcher die Richtung auf das Gottesbewußtsein mitgegeben ist. — Daß aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich auch in allen dasselbe ist und nicht in dem Einen so, in dem Andern anders, folgt schon daraus, daß es nicht auf irgendeiner bestimmten Modifikation des menschlichen Daseins beruht, sondern auf dem schlechthin gemeinsamen Weg des Menschen, welches die Möglichkeit aller jener Differenzen in sich schließt, durch welche der besondere Gehalt der einzelnen Persönlichkeit bestimmt wird. — Wenn nun hierbei allerdings ein Unterschied der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nach Maßgabe der größeren oder geringeren Entwickelung zugegeben wird: so beruht dies darauf, daß die Erscheinung dieses Gefühls auch davon abhängt, daß ein Gegensatz ins Bewußtsein aufgenommen ist; der Mangel der Entwickelung ist aber eben das Ungesondertsein der Funktionen. Denn wenn gegenständliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein noch nicht bestimmt aus einander treten, um auch bestimmt auf einander bezogen werden zu können, so ist das Bewußtsein

überhaupt noch nicht als menschliches eigentlich entwickelt; und wenn sinnliches Selbstbewußtsein und höheres Selbstbewußtsein noch nicht ebenso von einander geschieden und auf einander beziehbar sind, ist diese Entwickelung noch nicht vollendet.

2. Demzufolge kann nun alle Gottlosigkeit des Selbstbewußtseins innerhalb der christlichen Gemeinschaft nur in mangelhafter oder gehemmter Entwickelung begründet sein; soll sie aber auch bei vollkommener Entwickelung vorkommen, so können wir dies nur für Wahn und Schein erklären. Man kann aber vorzüglich dreierlei Gottlosigkeit annehmen. Die erste ist der kindische, gänzliche Mangel an Gottesbewußtsein, der sich in der Regel in Verlauf der natürlichen Entwickelung des Individuums verliert, und nur ausnahmsweise in die rohe Gottlosigkeit übergeht bei solchen, welche ihrer eigenen weiteren Entwickelung feindselig entgegenstreben. Beides kann sich außerhalb der christlichen Gemeinschaft im großen finden bei Völkern, welche auf der niedrigsten Entwickelungsstufe unschuldiger oder freiwilliger Gottlosigkeit stehen bleiben. Doch ist sie so schwerlich geschichtlich nachzuweisen. — Die zweite Gottlosigkeit ist die sinnliche, nämlich, wenn zwar ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl erscheint, aber das darin Mitgesetzte doch ein solches ist, wovon es keine schlechthinige Abhängigkeit geben kann; denn was leidenschaftsfähig vorgestellt wird, davon kann es keine schlechthinige Abhängigkeit geben, weil eine selbstthätige Einwirkung darauf möglich ist. In diesem Widerspruch kann man dann zweifelhaft sein, ob hier die Richtung auf das Gottesbewußtsein in der That gewirkt hat, und nur durch verkehrte Reflexion die Erscheinung getrübt wird, oder ob die Reflexion der ursprünglichen inneren Thatsache angemessen ist, und diese also eigentlich nicht dem Gebiet der Frömmig-

keit angehört. Allein die Vergleichung mit der Art, wie sich immer in der Kindheit zuerst das Gottesbewußtsein manifestiert, zeigt deutlich, daß hier allerdings die Richtung auf das Gottesbewußtsein wirksam ist, und nur wegen unvollkommener Entwickelung des Selbstbewußtseins der Prozeß nicht rein zu Ende geführt werden kann. Verwandt aber ist dieser Zustand offenbar mit dem der Vielgötterei*). Denn derselbe Keim der Mannigfaltigkeit ist auch hier, nur daß er durch die entgegenstrebenden Einwirkungen zurückgehalten wird, und auch diese anthropopathische Auffassung ist bald gereinigter und geistiger, bald auch bis an den Fetischismus streifend. — Die dritte Gottlosigkeit endlich ist die eigentlich sogenannte Gottesleugnung, Atheismus, welche mitten unter Christen und bei vollkommener Entwickelung, ja auf den höchsten Stufen der Bildung als spekulative Theorie ausgesprochen wird. Diese nun ist zwiefach. Einesteils eine frevelhafte Scheu vor der Strenge des Gottesbewußtseins, und dann, wiewohl nie ohne daß lichte Augenblicke dazwischen träten, offenbar ein Erzeugnis der Zügellosigkeit, also eine Krankheit der Seele, gewöhnlich von einer Verachtung alles Intellektuellen begleitet; und von dieser kann man ganz eigentlich sagen, daß sie nicht ist, weil es dabei ganz an der inneren Wahrheit fehlt. Andernteils ist sie eigentlich nur eine raisonnierende Opposition gegen die gangbaren, mehr oder weniger unangemessenen Darstellungen des frommen Bewußtseins. Auch der Atheismus des 18. Jahrhunderts war größtenteils nur ein durch die kirchliche Tyrannei hervorgerufener Kampf gegen die in der Glaubenslehre versteinerten anthropopathischen Vorstellungen. Aber wenn so über den Mängeln der Darstellung auch die

---

*) § 8, 2.

inneren Thatsachen des Selbstbewußtseins selbst gänzlich verkannt werden: so ist dies tiefe Mißverständnis doch nur eine Kränklichkeit des Verstandes, die sich zwar von Zeit zu Zeit sporadisch erneuern kann, aber doch nie etwas geschichtlich Beharrliches hervorbringt. Daher kann auch diese Thatsache unserer Behauptung, daß das dargelegte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und das darin mitgegebene Gottesbewußtsein ein wesentliches menschliches Lebensmoment sei, keinen Eintrag thun.

3. Gesetzt aber auch, man könnte die Allgemeinheit desselben bestreiten: so würde doch daraus der Glaubenslehre keine Verpflichtung entstehen, das Dasein Gottes zu beweisen, sondern sie würde daran etwas vollkommen Überflüssiges thun. Denn insofern auch in der christlichen Kirche das Gottesbewußtsein erst entwickelt werden soll bei der Jugend, könnten doch Beweise, wenn auch die Jugend imstande wäre sie zu fassen, nur ein objektives Bewußtsein hervorbringen, welches hier gar nicht bezweckt wird, und aus welchem auch die Frömmigkeit keineswegs von selbst hervorgeht. Die Frage, ob es dergleichen Beweise gebe, und ob nicht, wenn Gott uns nicht unmittelbar gewiß ist, dann eigentlich das unmittelbar Gewisse, woraus Gott bewiesen werden könnte, Gott sein müßte, gehört gar nicht hierher; sondern nur, daß diese Beweise nie ein Bestandteil der Glaubenslehre sein können, als welche nur für diejenigen ist, welche die beschriebene innere Gewißheit von Gott haben, deren sie sich in jedem Augenblick unmittelbar bewußt werden können. Dieses nun wäre nach unserer Erklärung von der christlichen Glaubenslehre gar nicht nötig besonders auszuführen, wenn es nicht doch nötig schiene, gegen die allgemeine Praxis zu protestieren, welche an dieser Stelle die Dogmatik mit solchen Beweisen ausstattet, oder wenigstens

sich auf dieselben als auf etwas von anderen Wissenschaften her Bekanntes beruft. Daß nun diese Berufung für den Zweck der Dogmatik völlig unnütz ist, da weder in der Katechese, noch in der homiletischen Mitteilung, noch im Missionsgeschäft irgendein Gebrauch von solchen Beweisen zu machen ist, und auch die Erfahrung zeigt, wie wenig gegen den oben beschriebenen theoretischen Atheismus durch einen solchen Kampf ausgerichtet wird, dies versteht sich von selbst. Die Dogmatik also muß überall die unmittelbare Gewißheit, den Glauben voraussetzen, und hat also auch, was das Gottesbewußtsein im allgemeinen betrifft, nicht erst die Anerkennung desselben zu bewirken, sondern nur den Inhalt desselben zu entwickeln. Daß ihr solcherlei Beweise aber gar nicht zukommen, geht auch schon daraus hervor, daß es unmöglich ist, diesen Beweisen eine dogmatische Form zu geben, indem man dabei auf Schrift und symbolische Bücher gar nicht zurückgehen kann, weil diese selbst gar nicht beweisen, sondern nur behaupten, und derjenige, für den diese Behauptung schon eine Autorität ist, keines Beweises bedarf. Die herrschende Methode, die christliche Glaubenslehre dennoch mit solchen Vernunftbeweisen und mit Beurteilungen anzuschwellen, hat ihren Grund in der noch aus dem patristischen Zeitalter herrührenden Verwechselung von Philosophie und Dogmatik*). Sehr verwandt mit dieser und also hier auch namhaft zu machen, ist die ebenso irrige Ansicht, die christliche Theologie, zu welcher ja auch die Dogmatik gehört, unterscheide sich von der christlichen Religion auch durch den Erkenntnisgrund; so nämlich, daß

---

*) Augustin., d. ver. rel. 8. Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem.

die Religion nur aus der Schrift schöpfe, die Theologie aber auch aus den Vätern und aus der Vernunft und Philosophie, da doch gerade die Theologie aus der Schrift schöpft, die Schrift selbst aber erst durch die christliche Religion entstanden ist, was aber aus Vernunft und Philosophie geschöpft ist, nicht kann christliche Theologie sein. Es ist gewiß ein großer Gewinn, hier und anderwärts alle Materialien von dieser Art aus der christlichen Glaubenslehre zu verweisen, weil nur dadurch eine Gleichförmigkeit des Verfahrens herzustellen ist, und eine solche schwierige Wahl zwischen moralischen Beweisen, geometrischen Beweisen und wahrscheinlichen Beweisen*) kein Geschäft ist, dessen sich ein Glaubenslehrer auch nur zu seiner eigenen Befriedigung entledigen kann.

Zusatz. Es kann nicht unrecht sein, an dieser Stelle, wiewohl als ganz außerhalb unseres gegenwärtigen Verfahrens liegend, dennoch zu bemerken, daß es ein ebensolches Mitgesetztsein Gottes im objektiven Bewußtsein geben kann, auch als nicht an und für sich in der Form eines zeiterfüllenden Bewußtseins erscheinend, das aber auf ähnliche Weise durch die sinnliche Wahrnehmung erweckt und zur Erscheinung gebracht werden kann, und aller wissenschaftlichen Gestaltung sowohl auf dem Gebiet der Natur als auf dem der Geschichte zum Grunde liegt. Allein wie es der Wissenschaft nur zum Schaden gereichen könnte, wenn man sich für sie wollte auf die Aussagen des frommen Selbstbewußtseins berufen, oder der Wissenschaft etwas aus diesem Gebiet beimischen: ebenso kann es auch für den Glauben und die Glaubenslehre nur nachteilig sein, wenn man sie mit wissenschaftlichen Sätzen durchschießt, oder sie

*) S. Reinhardts Dogm., § 7 u. § 30.

von der Grundlage der Wissenschaft abhängig machen will. Denn die Glaubenslehre hat es ebenso wenig mit dem objektiven Bewußtsein unmittelbar zu thun, als die reine Wissenschaft mit dem subjektiven.

§ 34. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist in jeder christlich frommen Erregung mit enthalten, in dem Maß als darin, vermittelst dessen, wodurch sie mit bestimmt wird, zum Bewußtsein kommt, daß wir in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt sind, d. h. in dem Maß, als wir uns darin unserer selbst als Teil der Welt bewußt sind.

1. Sich seiner selbst als eines Teils der Welt bewußt sein und sich in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt finden, ist eines und dasselbe. In jedem wirklichen Selbstbewußtsein ist entweder ein Bezogensein unseres Seins auf ihm Entgegengesetztes oder Zusammenfassen eines Seins und Habens. Das uns Entgegengesetzte muß natürlich abnehmen, je mehr wir unser Selbstbewußtsein erweitern. Erweitern wir es zum Bewußtsein der menschlichen Gattung, oder sind wir uns gar unserer selbst als endlicher Geist schlechthin bewußt, so ist uns nichts mehr entgegengesetzt, als nur, was der Geist nicht hat. Nun aber findet die Erweiterung nur statt vermöge einer partiellen Identität, mithin eines Naturzusammenhanges, also in einen Naturzusammenhang des geistigen Seins finden wir uns in jeder solchen Operation gestellt. — Indem wir aber in unserm Selbstbewußtsein von dem Geist in uns die Organisation beständig unterscheiden, ist diese darin gesetzt als die ursprüngliche Habe, ursprünglich eben vermöge eines Naturzusammen-

hanges. Sie ist aber in unserm Selbstbewußtsein immer gesetzt als affiziert von anderm Sein und also mit diesem ebenfalls im Naturzusammenhange. Dieser aber ist nicht mit einer Grenze gesetzt und also, nur unentwickelt, alles endliche Sein in demselben mitgesetzt. Ebenso unentwickelt ist auch, wenn wir unser Selbstbewußtsein zu dem der menschlichen Gattung erweitern, die ganze Erde nebst deren Zusammenhang nach außen, teils als Habe, teils als Entgegengesetztes mitgesetzt. Aber das Entgegengesetzte ist nur im Selbstbewußtsein, sofern es uns affiziert, mithin mit uns im Naturzusammenhang steht; und so ist also der gesamte Naturzusammenhang oder die Welt in unserm Selbstbewußtsein mitgesetzt, sofern wir uns unserer selbst als eines Teils der Welt bewußt sind. Dies aber muß vermöge des jedesmal mitgesetzten sinnlichen Selbstbewußtseins in jeder christlich frommen Erregung der Fall sein. Auch wenn wir uns unserer selbst als nur vorstellende Thätigkeit bewußt wären, also sofern wir der Ort für die Begriffe sind, so ist dann auch das Selbstbewußtsein der Ort für die Wahrheit, mithin ein Zusammenhang des Seins, im Selbstbewußtsein gesetzt, welcher dem Zusammenhang der Begriffe im objektiven Bewußtsein entspricht.

2. Man findet allerdings häufig die Ansicht, daß, je mehr im Selbstbewußtsein der Naturzusammenhang hervortrete, um desto mehr trete das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurück, und im Gegenteil dann am stärksten hervor, wenn etwas den Naturzusammenhang Aufhebendes, d. h. Wunderbares, gesetzt ist. Allein wir können diese nur als einen Irrtum bezeichnen. Vielmehr verhält es sich so, daß wir den Naturzusammenhang am meisten aufheben, wenn wir entweder einen toten Mechanismus setzen oder Zufall und Willkür, und in beiden Fällen tritt dann auch das

Gottesbewußtsein zurück, zum deutlichen Beweis, daß es nicht im umgekehrten Verhältnis mit dem Bewußtsein des Naturzusammenhanges steht. Das Wunderbare aber setzt offenbar den Zusammenhang voraus; denn allgemeine Zufälligkeit schließt alles Wunderbare aus. Wenn also wirklich das Wunderbare vorzüglich das Gottesbewußtsein aufregte, so wäre der Grund davon nur darin zu suchen, daß manche nur durch die Ausnahme zum Bewußtsein der Regel kämen. Die Behauptung an und für sich aber würde zu der Folgerung berechtigen, daß in den frommen Erregungen der römischen Kirche dieses allgemeine Gottesbewußtsein weit stärker und häufiger hervortrete, als in der unsrigen, weil nämlich dort eigentlich alle immer mitten in das Wunderbare gestellt sind und es jeden Augenblick erwarten können. Das Verhältnis ist aber eher umgekehrt. — Unser Satz bestätigt sich aber auch im einzelnen. Der tägliche Kreislauf der atmosphärischen Veränderungen erscheint uns oft als Mechanismus; auf der andern Seite ist er der vorzüglichste Sitz des scheinbar Zufälligen, wogegen die periodische Erneuerung der Lebensverrichtungen uns das lebendigste Naturgefühl giebt; offenbar aber ist auch in diesen das Gottesbewußtsein stärker mitgesetzt als in jenem.

3. Es läßt sich aber keine christlich fromme Erregung denken, bei welcher wir uns nicht zugleich als in den Naturzusammenhang gestellt fänden. Sie mag aussagen, was sie wolle, sie mag in Handlung ausgehen oder in Betrachtung; immer werden wir uns unserer so bewußt sein, und dieses Bewußtsein auch mit dem Gottesbewußtsein geeiniget, weil sonst der Moment ein frommer wäre und auch keiner. Das einzige, worauf noch aufmerksam zu machen wäre, ist nur dieses, daß dieser Bestandteil unserer frommen Momente seinem Inhalt nach auf allen Stufen der christlichen Ent-

wickelung derselbe ist. Denn freilich viel häufiger wird er vorkommen, wenn ein Gemüt in der Gemeinschaft mit Christo schon eine sehr große Leichtigkeit in der Entwickelung des Gottesbewußtseins gewonnen, und sehr wenig in einem solchen, welches der sinnliche Trieb von einem Moment zum andern so rasch hinüberleitet, daß eine solche Entwickelung nur selten erfolgen kann. Aber der Inhalt ist immer derselbe, weil er gar nicht von irgendeinem bestimmten Verhältnis oder Zustand abhängt, sondern der einzelne seine schlechthinige Abhängigkeit als ganz dieselbige setzt mit der jedes andern endlichen Seins. — Nichts anderes also als dieses fromme Naturgefühl im allgemeinen haben wir in dem ersten Teil unserer Darstellung, abgesehen von dem besondern christlichen Gehalt, an dem es jedesmal haftet, nach bestem Vermögen zu beschreiben.

§ 35. Wir werden also nach Maßgabe der drei aufgestellten Formen *) hier zu beschreiben haben: zuerst das in jenem Selbstbewußtsein gesetzte Verhältnis zwischen dem endlichen Sein der Welt und dem unendlichen Sein Gottes; dann im zweiten Abschnitt, wie geeigenschaftet in jenem Sebstbewußtsein Gott in Beziehung auf die Welt gesetzt wird; endlich im dritten Abschnitt, wie beschaffen in demselben die Welt vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott gesetzt ist.

1. Dieses Bewußtsein, das sich selbst — als endliches Sein betrachtet, also namens alles endlichen Seins — schlechthin abhängig finden als ein innerlich immer gegebenes,

*) Vgl. § 30.

das in jedem Moment zur Erscheinung gebracht werden kann, ist ein Gemütszustand, und der erste Satz entspricht also ganz dem, was wir von der dogmatischen Grundform fordern. In diesem nun muß das Verhältnis der Welt als des schlechthin abhängigen zu Gott als dem, wovon es schlechthin abhängig ist, ausgedrückt sein, und es ist, wenn die aufzustellenden Sätze sich in diesen Grenzen halten, keine Art einzusehen, wie sie könnten das eigentliche Gebiet der Dogmatik überschreiten.

2. Diese Gefahr findet aber allerdings statt bei den anderen beiden Formen. Denn diese geben nicht mehr unmittelbar das fromme Selbstbewußtsein wieder, in welchem nur der Gegensatz und die Beziehung des Entgegengesetzten aufeinander gesetzt ist; sondern, indem die eine Gott und die andere die Welt zum Subjekt ihrer Sätze machen, muß sehr genau darauf geachtet werden, daß sie nicht jede von ihrem Subjekt etwas aussagen, was über den unmittelbaren Inhalt jenes Selbstbewußtseins hinausgeht. Nun hat die zweite dogmatische Form, welche göttliche Eigenschaften aussagt, zu ihrer nächsten Grundlage die in hymnischen und homiletischen Darstellungen vorkommenden dichterischen und theoretischen Ausdrücke, und kann sehr leicht, indem sie diese nicht genugsam dem dialektischen Sprachgebiet assimiliert, von dem unendlichen Sein etwas aussagen, wobei der in dem Selbstbewußtsein enthaltene Gegensatz nicht mehr bestehen kann, sondern das Unendliche selbst als ein Abhängiges erscheint von dem Endlichen, welches vielmehr schlechthin abhängig von ihm gesetzt war. Dann also würden sie nicht mehr dem frommen Selbstbewußtsein, dessen Ausdruck sie doch sein sollen, entsprechen. Nach einer andern Seite hin bedenklich ist die dritte Form, weil nämlich, wenn die Welt zum Subjekt dogmatischer Sätze gemacht wird, gar leicht

teils wegen der gewohnten Vermischung des Spekulativen mit dem Dogmatischen, teils auch, weil diejenigen, die dem wissenschaftlichen Gebiet fremd geblieben sind, die ihnen auch wünschenswerten allgemeinen Vorstellungen am liebsten aus derselben Quelle schöpfen mögen, welche ihnen ihr höheres Selbstbewußtsein verdeutlicht, und so aus Nachgiebigkeit gegen diese mißverstandenen Forderungen auch in die katechetischen und homiletischen Mitteilungen objektive Sätze sich verirren, welche dann auch unter etwas veränderter Form in die Dogmatik übergehen.

3. Ist nun so in den Sätzen der beiden anderen Formen das dogmatische Gebiet überschritten worden, und haben diese im Gebrauch das Übergewicht gewonnen, so ist dann nur zu natürlich, daß diesen letzteren mehr und mehr auch die Sätze der ersten Form angepaßt werden, und auf diese Weise an Abweichungen teilnehmen, welche ihnen an und für sich am meisten würden fremd geblieben sein. — Inwiefern nun dieses in der bisherigen Entwickelung der Dogmatik vorgekommen ist, wird die folgende Darstellung selbst zeigen.

Erster Abschnitt.

Beschreibung unseres frommen Selbstbewußtseins, sofern sich darin das Verhältnis zwischen der Welt und Gott ausdrückt.

Einleitung.

§ 36. Der ursprüngliche Ausdruck dieses Verhältnisses, daß nämlich nur die Welt in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott besteht, spaltet sich in der kirchlichen Lehre in die beiden Sätze, daß die Welt von Gott erschaffen ist, und daß Gott die Welt erhält.

Anm. *Πιστεύω εἰς ϑεὸν παντοκράτορα* ist auch der ursprünglichste einfache Ausdruck des römischen Symbolum. — Docent (Deum) semper adorandum ut omnium Dominum ac regem summum in aevum regnantem; ab eoque solo pendere omnia. — Conf. Bohem., Art III. — Omnia ipsum habere sub potestate et manu. Catech. Genev.

1. Der Satz, daß die Gesamtheit des endlichen Seins nur in der Abhängigkeit von dem Unendlichen besteht, ist die vollständige Beschreibung der hier aufzustellenden Grundlage jedes frommen Gefühls. Wir finden uns selbst immer nur im Fortbestehen, unser Dasein ist immer schon im Verlauf begriffen; mithin kann auch unser Selbstbewußtsein, sofern wir, von allem anderen abgesehen, uns nur als endliches Sein setzen, dieses nur in seinem Fortbestehen repräsentieren. In diesem aber auch so vollständig — weil nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein so allgemeiner Be-

standteil unseres Selbstbewußtseins ist — daß wir sagen können, in welcher Art des Gesamtseins und in welchen Zeitpunkt wir auch möchten gestellt sein, wir würden in jeder vollständigen Besinnung uns immer nur so finden, und daß wir dieses auch immer auf das gesamte endliche Sein übertragen. Der Satz, daß Gott die Welt erhält, ist, an und für sich betrachtet, jenem völlig gleich; er bekommt nur wenigstens scheinbar einen andern und geringeren Gehalt dadurch, daß — gewohnt, erhalten und erschaffen zusammen zu denken — der Anfang aus dem Umfang des Begriffs der Erhaltung ausgeschlossen bleibt. Der Satz hingegen, daß Gott erschaffen hat, an und für sich betrachtet, sagt zwar auch schlechthinige Abhängigkeit aus, aber mit Ausschluß des Fortbestehens nur für den Anfang, sei es nun der Welt auf einmal oder nacheinander ihrer Teile, immer doch etwas, das uns im Selbstbewußtsein unmittelbar gar nicht gegeben ist. Dieser Satz erscheint also nur als ein dogmatischer, sofern Schöpfung eine Ergänzung ist zu dem Begriff der Erhaltung, um die unbedingt alles umfassende Abhängigkeit wieder zu gewinnen.

2. Es kann also keinen andern hinreichenden Grund geben, statt des ursprünglichen Ausdrucks, der so nahe liegt, diese Spaltung beizubehalten, und kann auch keinen andern richtigen Grund gegeben haben, sie ursprünglich in die Glaubenslehre einzuführen, als daß diese Spaltung schon vorher in der allgemeinen religiösen Mitteilung gewesen war, und daß über der Angemessenheit der Ausdrücke um so besser gewacht und das rechte Maß für sie aufgestellt werden konnte, wenn man dieselbe Unterscheidung auch in die Glaubenslehre aufnahm. Ursprünglich also ist dieselbe nicht auf rein dogmatischem Wege entstanden; aber nicht nur dieses, sondern sie ist auch nicht ein Erzeugnis des reinen religiösen Inter-

esse, als welches sich in dem einfachen Ausdruck vollkommen befriedigt finden muß, und also sich selbst überlassen die Spaltung wieder in Vergessenheit bringen würde. Allein für die nur einigermaßen geweckte menschliche Einbildungskraft ist der Anfang alles räumlichen und zeitlichen Seins ein Gegenstand, den sie nicht vorübergehen kann, mithin auch die Behandlung der Frage älter als das abgesonderte wissenschaftliche Hervortreten der Spekulation und schon der Zeit der mythischen Produktivität angehörig. So knüpft sie sich auch unter uns zuletzt an die mosaische Schöpfungsgeschichte; aber dadurch allein kann sie ebenso wenig ein rein religiöses oder gar christliches Element werden, als anderes, was auf ähnliche Weise aus der urväterlichen, vorgeschichtlichen Zeit in denselben Büchern vorgetragen wird. Vielmehr hat sich jene Darstellung lange Zeit gefallen lassen müssen, auch spekulativ und naturwissenschaftlich verwendet zu werden, und zwar um die entgegengesetzten Ansichten durch sie zu bestätigen oder gar aus ihr abzuleiten.

§ 37. Da die evangelische Kirche beide Lehren aufgenommen, aber in ihren Bekenntnisschriften keine von beiden eigentümlich gestaltet hat, so liegt uns ob, sie so zu behandeln, daß sie zusammengenommen den ursprünglichen Ausdruck erschöpfen.

Anm. Augsb. Bek. I. Ein Schöpfer und Erhalter aller Ding, der sichtbaren und unsichtbaren. Ebd. XIX . . . wiewohl Gott der Allmächtig die ganze Natur geschaffen hat und erhält ꝛc. — Conf. et expos. simpl. III. Deum credimus . . . creatorem rerum omnium cum visibilium tum invisibilium . . . et omnia vivificantem et conservantem. — Conf. gall. VII. Credimus Deum cooperantibus tribus personis — condidisse universa, non tantum coelum et terram omniaque iis contenta, sed etiam invisibiles spiritus. —

Conf. angl. I. Unus est Deus . . . creator et conservator omnium tum visibilium tum invisibilium — Conf. scot. I. . . . unum Deum . . . per quem confitemur omnia in coelo et in terra tum visibilia quam invisibilia creata in suo esse retineri etc. — Conf. hung. Confitemur Deum verum esse et unum auctorem et conservatorem omnium.

1. Diese Nebeneinanderstellungen von Schöpfung und Erhaltung stammen sämtlich ab von dem, was in dem römischen Symbolum zu dem oben angeführten einfachen Ausdruck später ist hinzugefügt worden*) und im Konstantinopolitanischen erweitert**). Da nun hier über die Art des Hervorbringens nichts bestimmt ist, so ist an dieser Teilung auch nichts zu bemerken als die Absicht, daß nichts, kein Raumpunkt und kein Zeitpunkt, von jener Allherrschaft soll ausgenommen sein. Auch die auf die Dreieinigkeit bezüglichen Ausdrücke sind weder dem gallikanischen Bekenntnis eigentümlich, noch erst dieser Zeit angehörig; sondern dasselbe steht auch im Augsburgischen Bekenntnis, indem dort die Dreieinigkeit das Subjekt ist zu dem Schöpfer und Erhalter, und sie haben ihren Ursprung schon in dem Symb. Quic., wo omnipotens und dominus von den drei Personen prädiziert wird, was offenbar ganz dasselbe besagt. Nur daß diese Bestimmungen zu unserer jetzigen Betrachtung gar nicht gehören, da die Dreieinigkeitslehre keineswegs bei jeder christlich frommen Gemütserregung schon vorausgesetzt wird oder auch nur in jeder enthalten ist. Unverkennbar aber ist in diesen Ausdrücken eine Abstufung, so daß der ursprüngliche Ausdruck des römischen Symbolum und die gallikanische Konfession die äußersten Glieder bilden, indem in jenem noch gar keine Sonderung ist, in dieser aber ist sie

*) εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς.

**) ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

so vollständig, daß die Erhaltung gar nicht in Verbindung mit der Schöpfung behandelt wird, sondern sich hernach in der Weltregierung verbirgt. Dem ersten stehen dann am nächsten die böhmische und schottische Konfession, der letzten die Augsburgische und die angeführte helvetische. Übrigens gehören sie alle unserer Form an, wenn sie auch nicht alle so bestimmt wie der Ausdruck in der böhmischen auf das erregte Selbstbewußtsein zurückgehen, indem sie Eigenschaften so wenig von Gott als von der Welt aussagen, sondern von Gott nur Verhältnisbegriffe und Handlungen. Denn anders als so, daß Gott allein Thätigkeit ursprünglich zugeschrieben wird, läßt sich doch das Verhältnis der schlechthinigen Abhängigkeit gar nicht ausdrücken.

2. Aus diesem Sachverhältnis folgt schon*), daß wir in der evangelischen Kirche nicht nur einen sehr freien Spielraum haben zu mannigfaltiger Bearbeitung dieser Lehrstücke, sondern daß wir auch aufgefordert sind, ihn zu benutzen. Denn es steht uns nicht nur frei, indem wir auf die erste Quelle zurückgehen, uns mehr an den ältesten und einfachsten Ausdruck anzuschließen, und diesen auch ohne eine solche Sonderung, soweit es der Zweck der Glaubenslehre erfordert, zu entwickeln, sondern auch unter der Form der Sonderung beider Lehrstücke muß sich in der evangelischen Kirche alles als freie Meinung geltend machen dürfen, was nur ebenso sehr, als die ziemlich weitschichtigen und unbestimmten Ausdrücke der verschiedenen Bekenntnisschriften, auf den einfachen Ausdruck des Grundgefühls kann zurückgeführt werden. Und bedenken wir, daß auf diese Lehren wegen ihrer weiten Entfernung von den zunächst streitig gewordenen im ersten Entstehen unserer Kirche die Aufmerksamkeit der Reformatoren

*) Vgl. § 27, 2.

nicht hingelenkt wurde, so haben wir die Pflicht, ernstlich zu prüfen — zumal diese Lehrstücke so mancherlei fremdartigen Einflüssen ausgesetzt sind, denen Widerstand muß geleistet werden —, ob die symbolischen Formeln nicht selbst die Spuren dieser Einflüsse verraten, und wenn auch das nicht, ob sie auch jetzt noch unserm Bedürfnis entsprechen, und ob nicht vielleicht die weitere Entwickelung des evangelischen Geistes und die mancherlei Umwälzungen im Gebiet der Philosophie sowohl als der realen Wissenschaften andere Bestimmungen erfordern, in welchem Fall es dann ganz unbedenklich sein würde, den symbolischen Ausdruck auch ganz zu verlassen.

3. In dieser Hinsicht nun erscheint die aufgestellte Norm für die Behandlung zweckmäßig nicht nur, sondern auch hinreichend. Denn wenn doch unstreitig der Zweck der Dogmatik erfordert, den einfachen Ausdruck so weit zu entwickeln, daß das Sprachgebiet der volksmäßigen religiösen Mitteilung über dies Grundverhältnis der Welt zu Gott geregelt und behütet werden kann, so ist es zweckmäßig, für jetzt noch in die Sonderung von Schöpfung und Erhaltung einzugehen. Aber die Gefahr, welche hieraus entsteht, sich in Fremdartiges zu verlieren und über das eigentliche religiöse Gebiet in das spekulative hinauszugehen, wird nicht sicherer abgewendet, als wenn alle einzelnen Sätze, wie man auch dazu gekommen sein mag, immer wieder auf jenen einfachen Ausdruck zurückgeführt werden, der das unmittelbare, fromme Selbstbewußtsein am treuesten wiedergiebt. Ginge aber jedes von diesen beiden Lehrstücken ganz in jenen ursprünglichen Ausdruck auf, so daß wie in jenem auch in jedem von ihnen dem wesentlichen nach beides gesetzt ist, in der Lehre von der Schöpfung zugleich die Erhaltung und umgekehrt, so wäre jedesmal der andere überflüssig. Also entweder müßte man

dann den gesamten Inhalt jenes Grundgefühls zwiefach darstellen, oder sich mit beiden so einrichten, daß sie nur zusammengenommen das zur Darstellung brächten, was der ursprüngliche Ausdruck unentwickelt enthält, welches letztere denn offenbar vorzuziehen ist.

§ 38. Aus jeder von beiden Lehren kann alles entwickelt werden, was in dem ursprünglichen Ausdruck enthalten ist, wenn nur in beiden Gott ebenso allein bestimmend gedacht wird, wie in jenem.

Calvin. Institut. I, 16, 1. In hoc praecipue nos a profanis hominibus differre convenit, ut non minus in perpetuo mundi statu quam in prima ejus origine praesentia divinae virtutis nobis eluceat. — Nemesius, d. nat. hom., p. 164, Ad. Ant. *Εἰ γὰρ λέγοι τις, ὅτι κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν εἱρμῷ προβαίνει τὸ πρᾶγμα, τοῦτο ἂν εἴη λέγων, ὅτι τῇ κτίσει συνυπάρχει πάντως ἡ πρόνοια. τὸ γὰρ εἱρμῷ προβαίνειν τὸ κτισθέν, δηλοῖ τῇ κτίσει συγκαταβεβλῆσθαι τὴν πρόνοιαν· καὶ οὕτως οὐδὲν ἂν ἄλλο λέγοι, ἢ τὸν αὐτὸν εἶναι ποιητὴν ἅμα καὶ προνοητὴν τῶν ὄντων.*

1. Wenn wir mit den symbolischen Ausdrücken, die sämtlich nicht von einem All, sondern von allen Dingen reden, den Begriff der Schöpfung zunächst auf die einzelnen Dinge beziehen, so ist, was als Entstehen von diesen irgend uns zum Bewußtsein kommt, immer nichts als die Erhaltung der Gattungen, welche durch das Wiedererstehen der einzelnen Dinge bedingt ist*). Vertritt nun das hier zugrunde liegende Selbstbewußtsein das gesamte endliche Sein; so liegt uns auch das Gattungsbewußtsein ebenso nahe als das des Einzellebens, weil wir uns in unserm Selbstbewußtsein im-

*) So auch Nemesius, p. 163. *πῶς οὖν ἕκαστον ἐκ τοῦ οἰκείου σπέρματος φύεται καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου προνοίας ἀπούσης;*

mer als Menschen setzen; mithin wird auch der Ausdruck, daß die Erneuerungen durch Gott bestehen, dem Inhalt jenes Selbstbewußtseins, was diesen Gegenstand betrifft, ebenso vollkommen wie der, daß die einzelnen Dinge durch Gott entstehen. Können wir nun aber auch nach unserer erweiterten Weltkenntnis die Weltkörper mit allem auf ihnen entwickelten Leben als einzelne Dinge ansehen, die nicht notwendig alle gleichzeitig entstanden sind, so ist doch offenbar ihr successives Entstehen auch anzusehen als das wirksame Fortbestehen bildender Kräfte, die in dem endlichen Sein müssen niedergelegt sein. Und so finden wir nichts, dessen Entstehen nicht unter den Begriff der Erhaltung zu bringen wäre, so weit nur immer unser Bewußtsein reicht, so daß die Lehre von der Schöpfung ganz in der von der Erhaltung aufgeht. Aber ebenso, wenn wir die einzelnen Dinge als erschaffen ansehen und nun weiter hinabsteigen, so ist die Erhaltung derselben doch zugleich der Wechsel von Veränderungen und Bewegungen, in dem ihr Dasein abläuft. Allein indem diese immer mehr oder weniger zusammengehörige Reihen bilden, so wird mit jedem Anfang einer Reihe von Thätigkeiten oder aus dem Subjekt ausgehenden Wirkungen etwas Neues gesetzt, was vorher in demselben Einzelwesen nicht gesetzt war; dies ist mithin ein neues Entstehen und kann als eine Schöpfung angesehen werden, um desto mehr freilich, je mehr ein solcher Anfang als ein bedeutender Entwickelungsknoten erscheint; allein das mehr oder minder kann hier keinen bestimmten Abschnitt machen. Da nun jede einzelne Thätigkeit in sich selbst wieder eine Reihe bildet und ihr Anfang ein Entstehen ist, so fällt alles, so weit sich nur unser Bewußtsein erstreckt, was wir gewöhnlich als Gegenstand der göttlichen Erhaltung ansehen, auch unter den Begriff der Schöpfung. Dieser also, in seinem ganzen Um-

fang genommen, macht jenen überflüssig, gerade wie wir es vorher umgekehrt gesehen haben; denn was in dem einen von beiden nicht aufgehen will, ist uns auch für den andern nicht gegeben. Die volksmäßige religiöse Mitteilung hält sich daher ohne Tadel an diese Freiheit, und betrachtet dieselbe Begebenheit bald als neue Schöpfung, bald als gesetzmäßige Erhaltung, und die Andacht wird sich schwerlich dazu verstehen, eine Rangordnung festzustellen, als ob das eine vollkommener oder in einem höheren Stil dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entspräche als das andere.

2. Diese Gleichheit ist indes allerdings dadurch bedingt, daß die göttliche Begründung auf der einen und die Abhängigkeit des endlichen Seins auf der andern Seite gleich vollständig gedacht werde, man möge nun etwas als von Gott erschaffen oder als durch Gott erhalten vorstellen. Denkt man nun die Schöpfung der Welt als einen göttlichen Akt und mit diesem den ganzen Naturzusammenhang, so kann dieses ein vollkommener Ausdruck des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls sein, wenn man sich nur nicht jenen Akt denkt als aufgehört habend, mithin auf der einen Seite in Gott einen Wechsel von Thätigkeit in Beziehung auf die Welt und von Ruhe, auf der andern aber in der Welt einen Wechsel zwischen einem Bedingtsein des Ganzen durch Gott und einem Bedingtsein alles einzelnen, jedes durch das andere. Ebenso, denkt man sich die Erhaltung als eine auf den ganzen Weltenlauf sich beziehende göttliche Thätigkeit, und auf dieser ebenso den ersten Anfang beruhend wie jeden folgenden Zustand, so ist dieses ein vollkommener Ausdruck des betreffenden Selbstbewußtseins, wenn man sich nur nicht denkt, auch vor und außer jener Thätigkeit, noch etwas anderes den Anfang der Welt bedingend. Denn sonst wäre auch in jedem Zustande nur einiges von der göttlichen Thätig-

keit abhängig, anderes aber, sei es auch noch so wenig, durch das vorher Gewesene bedingt, mithin auch die göttliche Thätigkeit, deren Gegenstand die ganze Welt sein soll, immer vermischt mit Leiden. Dasselbe erfolgt auf andere Weise, wenn man die erschaffende göttliche Thätigkeit zwar nicht momentan denkt, aber nur an einzelnen Punkten und zu gewissen Zeiten sich wiederholend; denn wenn dann auch die erhaltende Thätigkeit zwischen diese beiden Punkte tritt, damit nie und nirgend göttliche Thätigkeit wechsele mit Unthätigkeit, so tritt sie doch ein als eine andere, von jener unterscheidbare, und indem sie einander begrenzend ausschließen, bleibt die Welt zwar gänzlich abhängig von Gott, aber ungleichmäßig und von sich gegenseitig hemmenden göttlichen Thätigkeiten. Und nicht minder, wenn man die erhaltende Thätigkeit zwar unvermischt mit Leiden denkt, aber entweder nur so auf eine rein erschaffende folgend, daß sie in dem, was sich aus dieser entwickelt, einen Widerstand besiegen muß, oder so, daß die erschaffende als eine andere an einzelnen Punkten wieder eintritt. Doch ist die Neigung zu solchen in der That verkehrten Formeln, welche das reine Abhängigkeitsgefühl keineswegs ausdrücken, sondern auf alle Weise entstellen, fast zu allen Zeiten unverkennbar vorhanden. Diese hat indes natürlich ihre Wurzel nicht in der christlichen Frömmigkeit, sondern in einer verworrenen, aber im gemeinen Leben nur allzu gewöhnlichen Weltansicht, welche die Abhängigkeit von Gott nur als Erklärungsgrund des Weltlaufs zuhilfe nimmt, wo sich der Naturzusammenhang verbirgt, also am meisten da, wo etwas vom Früheren abgerissen und vom Umgebenden getrennt, als ein Anfangendes oder Isoliertes erscheint.

§ 39. Die Lehre von der Schöpfung ist vorzüglich in der Hinsicht zu entwickeln, daß Fremdartiges

abgewehrt werde, damit nicht aus der Art, wie die Frage nach dem Entstehen anderwärts beantwortet wird, etwas in unser Gebiet einschleiche, was mit dem reinen Ausdruck des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls im Widerspruch steht. Die Lehre von der Erhaltung aber vorzüglich, um daran jenes Grundgefühl selbst vollkommen darzustellen.

1. Unser Selbstbewußtsein, in der Allgemeinheit, wie sich beide Lehrstücke darauf beziehen, kann das endliche Sein überhaupt nur, sofern dieses ein fortbestehendes ist, vertreten, weil wir uns selbst nur so finden, von einem Anfang des Seins aber kein Selbstbewußtsein haben. Es würde daher zwar, wie wir oben gesehen, nicht unmöglich sein, aber doch großen Schwierigkeiten unterliegen, dasselbe überwiegend oder ausschließend unter der Form der Schöpfungslehre zu entwickeln; und ein solcher Versuch würde ebenso willkürlich sein, als der Abzweckung der Dogmatik unangemessen, da auch in der volksmäßigen religiösen Mitteilung die Lehre von der Erhaltung eine weit größere Bedeutung hat. Und da überhaupt die Frage nach dem Anfang alles endlichen Seins nicht in dem Interesse der Frömmigkeit entsteht, sondern in dem der Wißbegierde, und also auch nur durch die Mittel, welche diese darbietet, beantwortet werden kann, so kann auch die Frömmigkeit immer nur ein mittelbares Interesse daran nachweisen, nämlich daß sie keine Beantwortung derselben anerkennt, welche den Frommen mit seinem Grundgefühl in Widerspruch brächte. Und eine solche Stellung hat auch die Lehre, sowohl wo sie im Neuen Testament vorkommt, als auch in allen eigentlichen Bekenntnisschriften. Wogegen das alttestamentliche Fundament derselben in den

Anfängen eines Geschichtsbuches liegt, welches also überwiegend dem Interesse der Wißbegierde dient.

2. Wenn wir nun bei der Lehre von der Schöpfung vornehmlich zu verhüten haben, daß sich nicht Fremdartiges aus dem Gebiet des Wissens einschleiche, so ist freilich auch die entgegengesetzte Gefahr zu berücksichtigen, daß nämlich auch die Entwickelung unseres frommen Selbstbewußtseins nicht so gefaßt werde, daß der Wißbegierige dadurch in Widerspruch gerate mit den Prinzipien seines Forschens auf dem Gebiet der Natur oder der Geschichte. Allein da das Selbstbewußtsein, auf welches hier zu reflektieren ist, schon dieses in sich schließt, daß wir in einen Naturzusammenhang gestellt sind, so wird die Lehre von der Erhaltung, welche hiervon unmittelbar ausgehen kann, in der reinen Entwickelung dieses Selbstbewußtseins keinen Anlaß finden, jene Voraussetzung zerstören zu wollen. Und dies wird auch irrtümlich um so weniger begegnen können, wenn die angegebene Behandlung der Schöpfungslehre schon vorangegangen ist.

3. Wenn nun das unmittelbare höhere Selbstbewußtsein, welches in beiden Lehrstücken dargestellt werden soll, nur eines und dasselbe ist, der Zweck der christlichen Glaubenslehre aber teils der, die in den verschiedenen Gebieten der religiösen Mitteilung innerhalb unserer Kirche geltend gewordenen Darstellungen ihrem wesentlichen Inhalt nach anschaulich und normal zusammenzufassen, teils auch Kautelen aufzustellen, um zu vermeiden, daß sich nichts einschleiche, was dem Hierhergehörigen widersprechen könnte, ohne daß dies in jedem gegebenen Zusammenhang bewirkt würde: so werden beide Lehrstücke zusammengenommen die dogmatische Darstellung des hier zugrunde liegenden schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erschöpfen, wenn wir bei dem einen vorzüglich

die Aufstellung der nötigen Vorsichtsmaßregeln bewirken, bei dem andern aber überwiegend die positive Entwickelung im Auge haben.

Erstes Lehrstück.

Von der Schöpfung.

§ 40. Dem hier zum Grunde liegenden frommen Selbstbewußtsein widerspricht jede Vorstellung von dem Entstehen der Welt, durch welche irgendetwas von dem Entstandensein durch Gott ausgeschlossen, oder Gott selbst unter die erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätze gestellt wird.

Apg. 17, 24. Röm. 1, 19. 20. Hebr. 11, 3.

1. Die angezogenen neutestamentlichen Stellen gehen darin voran, jede näher bestimmte Vorstellung von der Schöpfung abzuweisen. Auch der Ausdruck ῥήματι ist für jede nähere Bestimmung nur negativ, um nämlich alle Vorstellung irgendeines Mittels oder Werkzeuges auszuschließen. Es läßt sich auch in Übereinstimmung damit und mit demselben Recht sagen, die Welt selbst sei, als durch das Sprechen geworden, das von Gott Gesprochene*). Und so begnügen wir uns damit, diese negativen Charaktere aufzustellen als Regeln der Beurteilung für das, was als nähere

*) Was ist die ganze Kreatur anders, denn ein Wort Gottes, von Gott gesagt und ausgesprochen, . . . daß also Gott das Schaffen nicht schwerer ankommt, denn uns das Nennen. Luth. z. Gen. I, § 51.

Bestimmung dieses Begriffs in die Glaubenslehre, aber unserer Überzeugung nach mit Unrecht, eingedrungen ist. Denn da unser unmittelbares Selbstbewußtsein das endliche Sein nur in der Identität des Entstehens und Fortbestehens repräsentiert, so finden wir in demselben zu der Entwickelung des ersteren für sich allein weder Veranlassung noch Anleitung, können also auch vermöge desselben keinen besonderen Anteil daran nehmen. Die weitere Ausbildung der Schöpfungslehre in der Dogmatik rührt aus der Zeit her, wo man auch naturwissenschaftlichen Stoff aus der Schrift holen wollte und wo die Elemente aller höheren Wissenschaften noch in der Theologie verborgen lagen. Es gehört daher zur gänzlichen Trennung beider, daß wir diese Sache den rückwärts gehenden Forschungen der Naturwissenschaft übergeben, ob sie uns bis zu den die Weltkörper bildenden Kräften und Massen oder noch weiter hinauf führen kann, und daß wir unter der obigen Voraussetzung die Resultate ruhig abwarten, indem, ohne irgend von der christlichen Glaubenslehre abhängig zu sein oder es hierdurch zu werden, jedes wissenschaftliche Bestreben, welches mit den Begriffen Gott und Welt arbeitet, sich durch dieselben Bestimmungen abgrenzen muß, wenn nicht diese Begriffe aufhören sollen, zweie zu sein.

2. Wie nun die neutestamentlichen Stellen so gar keinen Stoff an die Hand geben zur weiteren Ausbildung der Schöpfungslehre, und die Glaubenslehrer doch auch da, wo sie in jener Verwechselung ihrer Aufgabe mit der philosophischen begriffen waren, sich immer auf die Schrift zurückbezogen, so haben wir zunächst auf die mosaische Erzählung und die gewissermaßen doch sämtlich von dieser abhängigen alttestamentlichen Stellen zu sehen. Jene nun wurde unleugbar von den Reformatoren für eine eigentliche Ge-

schichtserzählung genommen *). Luthers Ausspruch indes ist vornehmlich der allegorischen Erklärung entgegengesetzt, und Calvins Ansicht schließt doch schon einen Gebrauch dieser Erzählung zur Ausbildung einer eigentlichen Theorie aus. Auf jede Weise ist es der Sache zum Vorteil, daß hierüber nichts symbolisch geworden ist, zumal schon, wenn man nicht gewaltsamerweise die zweite Erzählung in der Genesis als eine rekapitulierende Fortsetzung der ersten ansehen will, die Verschiedenheit zwischen beiden so bedeutend ist, daß man ihnen einen eigentlich geschichtlichen Charakter schwerlich beilegen kann. Nehmen wir nun dazu, daß in den alttestamentlichen Stellen, welche der Schöpfung erwähnen, teils dieselbe Einfachheit vorherrscht wie in den neutestamentischen**), teils die mosaischen Sätze zwar zum Grunde gelegt, aber doch sehr frei behandelt werden***); ferner daß ein rein didaktischer Gebrauch dieser Erzählung gar nicht vorkommt, und daß Philon, welcher die sechs Tage in buchstäblichem Sinne durchaus verwirft, doch gewiß Vorgänger gehabt haben wird, so können wir ziemlich sicher schließen, daß die buchstäbliche Erklärung nie allgemein durchgedrungen ist in jener Zeit, sondern immer ein, wenngleich dunkles, doch gesundes Gefühl davon übrig geblieben, daß dies alte Denkmal nach unsern Vorstellungen von Geschichte nicht dürfe behandelt werden. Daher wir nicht Ursache haben, über solchem geschichtlichen Verständnis strenger zu halten, als das Volk selbst in seinen besten Zeiten gethan hat. Gesetzt aber auch, man hätte

*) Luth. z. Gen. I, 3, § 43. Denn Moses schreibet eine Historie, und meldet geschehene Dinge. — Calvin., Instit. I, 14, 3. Moses vulgi ruditati se accommodans non alia Dei opera commemorat in historia creationis, nisi quae oculis nostris occurrunt.

**) Jes. 15, 18. Jerem. 10, 12.

***) Ps. 33, 6—9. Ps. 104. Hiob 34, 4ff.

volles Recht, anzunehmen, die mosaische Beschreibung sei eine auf außerordentlichem Wege mitgeteilte Geschichtserzählung; so folgte daraus nur, daß wir auf diesem Wege eine anders nicht zu erwerbende naturwissenschaftliche Einsicht erlangt hätten, aber keineswegs würden die einzelnen Teile derselben deshalb Glaubenssätze nach unserm Sprachgebrauch sein, da unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl dadurch weder einen neuen Gehalt, noch eine andere Gestaltung, noch irgendeine nähere Bestimmung erhält. Daher nun auch eine kommentierende Auslegung derselben oder die Beurteilung solcher Auslegungen gar kein Geschäft der Dogmatik sein kann.

3. Was aber die aufgestellten Bestimmungen selbst betrifft, so ist wohl deutlich, daß unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht könnte auf die allgemeine Beschaffenheit alles endlichen Seins bezogen werden, wenn in diesem irgendetwas von Gott unabhängig wäre oder jemals gewesen wäre. Ebenso gewiß aber auch ist, daß, wenn in allem endlichen Sein als solchem irgendetwas wäre, das als von Gott unabhängig in die Entstehung desselben eingegangen wäre, so könnte, weil eben dies auch in uns sein müßte, das schlechhinige Abhängigkeitsgefühl auch in Beziehung auf uns selbst keine Wahrheit haben. Würde hingegen Gott als schaffend auf irgendeine Weise beschränkt gedacht, also demjenigen ähnlich in seiner Thätigkeit, was doch schlechthin von ihm abhängig sein soll, so würde das diese Abhängigkeit aussagende Gefühl ebenfalls nicht wahr sein können, indem Gleichheit und Abhängigkeit sich gegenseitig aufheben, und also das Endliche, sofern es Gott gleich wäre, nicht könnte schlechthin von ihm abhängig sein. Unter einer andern als diesen beiden Formen aber ist ein Widerspruch irgendeiner Theorie von der Schöpfung mit der allgemeinen Grundlage unseres frommen Selbstbewußtseins nicht zu denken. Mit dem christ-

lichen Charakter desselben aber, da dieser eine Erfahrung schon voraussetzt, kann eine Lehre von der bloßen Schöpfung, weil sie auf das Fortbestehen keine Rücksicht nimmt, auch nicht in Widerspruch stehen. Die christliche Frömmigkeit kann also bei diesen Forschungen kein anderes Interesse haben, als nur sie von diesen beiden Klippen entfernt zu halten. Ob nun aber dieses leicht sei, oder auch hier, wer die eine vermeiden will, nur zu leicht der andern nahe kommt, das muß sich aus der näheren Betrachtung der in die Glaubenslehre aufgenommenen Zusätze ergeben.

§ 41. Wenn der Begriff der Schöpfung weiter entwickelt werden soll, so muß das Entstehen der Welt zwar ganz auf die göttliche Thätigkeit zurückgeführt werden, aber nicht so, daß diese nach Art der menschlichen bestimmt werde; und das Entstehen der Welt soll als die allen Wechsel bedingende Zeiterfüllung dargestellt werden, aber nicht so, daß die göttliche Thätigkeit selbst eine zeitliche würde.

Conf. Belg. XII. Credimus Patrem per verbum hoc est filium suum coelum et terram ceterasque creaturas omnes quandoque ipsi visum fuit, ex nihilo creasse. — Jo. Dam., d. orth. f, II, 5. . . . ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα. — Luth. z. Gen. II, 2. § 7. Und ist Gott in Summa außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit. — Ebd. Alles was Gott hat schaffen wollen, das hat er geschaffen dazumal, da er sprach, ob es wohl nicht alles plötzlich allda vor unsern Augen scheint . . . . Ich zwar bin etwas Neues . . . aber . . . für Gott bin ich gezeuget und gewahret bald am Anfang der Welt, und dies Wort, da er sprach: „Lasset uns Menschen machen", hat auch mich geschaffen. — Hilar. d. f. Tr. XII, 40. Nam etsi habeat dispensationem sui firmamenti solidatio — sed coeli terrae ceterorumque elementorum

creatio ne levi saltem momento operationis discernitur. — Anselm. Monol. 9. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive ut aptius dicitur forma . . . quare cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent, non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis. — Phot. Bibl, p, 302. Bekk. *ὅτι ὁ Ὠριγένης ἔλεγε συναΐδιον εἶναι τῷ . . . θεῷ τὼ πᾶν. Εἰ γὰρ, ἔφασκε, οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων . . . οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων, ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον, ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. εἰ γὰρ ἦν χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα . . . καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεται θεόν· εἰ γὰρ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε.* Hilar. d. f. Tr. XII, 39. Cum enim praepararetur coelum aderat Deo. Numquid coeli praeparatio Deo est temporalis? ut repens cogitationis motus subito in mentem tamquam antea torpidam . . . subrepserit, humanoque modo fabricandi coeli impensam et instrumenta quaesierit? . . . Quae enim futura sunt, licet in eo quod creanda sunt adhuc fient, Deo tamen, cui in creandis rebus nihil novum ac repens est, iam facta sunt: dum et temporum dispensatio est ut creentur, et iam in divinae virtutis praesciente efficientia sint creata. — Augustin., de civ. D. XI, 4, 2. Qui autem a Deo factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere sed suae creationis initium, ut modo quodam via intelligibili semper sit factus: dicunt quidem aliquid etc. Ibid. XII, 15. Sed cum cogito cuius rei dominus semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco. — Ibid. 17. Una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent egit, et ut posterius essent, quando esse coeperunt. — Idem de civ. D. XI, 6. Procul dubio non est mundus factus in tempore sed cum tempore. — Idem de Genes. c. Man. I, 2. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat.

1. Der Ausdruck **aus nichts** leugnet, daß vor der Entstehung der Welt irdendetwas außer Gott vorhanden

gewesen, was als Stoff in die Weltbildung eingegangen wäre; und ohnstreitig würde die Annahme eines unabhängig von der göttlichen Thätigkeit vorhandenen Stoffes das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zerstören, und die wirkliche Welt darstellen als eine Mischung von dem, was durch Gott, und dem, was nicht durch Gott da wäre. Indem nun aber diese Formel unleugbar die aristotelische Kategorie ἐξ οὗ zurückruft und derselben nachgebildet ist: so erinnert sie auf der einen Seite an die menschliche Art zu bilden, welche einem vorhandenen Stoff die Form giebt, auf der andern Seite an das Verfahren der Natur in der Zusammensetzung der Körper aus mehreren Elementen. Insofern nun hierdurch alles, was schon Naturverlauf ist, streng von der ersten Entstehung geschieden, und ebenso die Schöpfung über die bloße Gestaltung hinausgehoben wird, ist der Ausdruck auch tadellos. Nur sieht man aus Hilarius und Anselmus, wie leicht sich doch hinter die Vereinigung des Stoffs ein Vorhersein der Gestalten vor den Dingen natürlich nicht außer Gott, sondern in Gott versteckt. Auch dieses erscheint an sich ganz unverfänglich; aber indem nun doch die beiden Glieder dieses Gegensatzes Stoff und Form sich nicht gleich zu Gott verhalten, wird dieser doch aus der Indifferenz gegen den Gegensatz herausgerückt und also gewissermaßen unter denselben gestellt. Daher auch natürlich dieses Sein der Formen in Gott vor dem Dasein der Dinge als doch schon auf dasselbe sich beziehend ein Vorbereiten genannt werden kann. Allein hierdurch wird sogleich die andere Regel verletzt, und wir müssen dagegen Luthers Ausspruch geltend machen; denn Gott bleibt nicht mehr außer aller Berührung mit der Zeit, wenn es zwei göttliche Thätigkeiten giebt, die wie Vorbereitung und Schöpfung nur in einer bestimmten Zeitfolge gedacht werden können. Anselm spricht diese Zeit-

lichkeit nach seiner Art am trockensten und unbefangensten aus. Hilarius möchte sie aufheben; aber dies gelingt ihm eigentlich doch nur mit dem, was jetzt noch einzeln in der Zeit entsteht, nicht aber mit der ursprünglichen Schöpfung; denn von dieser kann man nicht sagen, daß sie in der vorherwissenden Wirksamkeit, schon ehe sie wurde, wäre geschaffen gewesen. — Nur beiläufig kann hier bemerkt werden, daß der Ausdruck aus nichts auch öfter vorkommt, um die Erschaffung der Welt zu unterscheiden von der Erzeugung des Sohnes*). Wäre nun die letzte allgemein anerkannt eine ewige und die erste ebenso allgemein anerkannt eine zeitliche, so wäre es nicht nötig, noch einen andern Unterschied aufzustellen; oder auch, wenn man nur auf diesem Gebiet vollkommen einig wäre über den Unterschied zwischen Erzeugen und Erschaffen. Doch ist auch so der Ausdruck zu diesem Zweck nicht nötig, indem, wenn man auch Wort und Sohn gar nicht identifiziert, schon der Ausdruck durch das Wort gemacht sein**), jeder Verwechselung dieser Art hinlänglich vorbeugt, selbst wenn man den Unterschied zwischen Schaffen und Erzeugen nicht hervorhebt.

2. Wenn wir nun so streng, wie oben angedeutet ist, die erste Entstehung sondern, daß wir alles nicht schlechthin Primitive schon zu dem in der Entwickelung begriffenen Naturlauf rechnen, und also unter den Begriff der Erhaltung bringen, so ist die Frage, ob die Schöpfung selbst

*) Fecisti enim coelum et terrum non de te, nam esset aequale unigenito tuo — et aliud praeter te non erat unde faceres ea, et ideo de nihilo fecisti coelum et terram. Augustin. Conf. XII, 7.

**) Denn es sind alle Dinge durch Gottes Wort also gemacht, daß sie billiger geboren, denn geschaffen oder erneuert heißen mögen, denn da ist kein Instrument oder Werkzeug hinzugekommen. Luth., Teil V, S. 1102.

eine Zeit eingenommen, schon verneinend erledigt. Die Unterscheidung einer ersten und zweiten Schöpfung oder einer unmittelbaren und mittelbaren kommt immer zurück, entweder im allgemeinen, auf das Werden des Zusammengesetzten aus dem Einfachen *), und auf das des Organischen aus dem Elementarischen **). Hier aber wieder eine Schöpfung eintreten lassen hebt entweder den Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung ganz wieder auf, oder es setzt differente Stoffe ohne alle ihnen einwohnende Kräfte voraus, welches ein völlig leerer Gedanke ist. Sondern wenn man auch bei Schöpfung zunächst an Stoffe denkt, wiewohl vollkommen ebenso nahe liegt, an Kräfte zu denken, so muß doch von da an ein lebendiges bewegliches Sein bestanden und sich weiter fort entwickelt haben, sonst wäre die Schöpfung des bloßen Stoffes doch auch nur eine Vorbereitung gewesen, eine äußere materielle, entsprechend jener inneren formellen. Wir dürfen daher diese Bestimmungen einer Zeit zurückgeben, die sich in solchen Abstraktionen gefallen konnte, weil von einer dynamischen Ansicht der Natur keine Rede war. Eine andere, auch gar nicht in unserm Gebiet einheimische Frage über das Verhältnis der Weltschöpfung zur Zeit ist die, ob eine Zeit vor der Welt gewesen, oder ob die Zeit erst mit der Welt begonnen habe. Nehmen wir aber Welt mit dem weitesten Sinne, so dürfen wir das erste nicht bejahen lassen, weil eine Zeit vor der Welt sich nur könnte auf Gott bezogen haben, und dieser also in die Zeit ver-

*) *Τῇ μὲν πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς ὅσα ἐποίησεν ἐκ μὴ ὄντων ταῖς δὲ ἄλλαις οὐκ ἐκ μὴ ὄντων, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐποίησε τῇ πρώτῃ ἡμέρα μετέβαλεν ὡς ἠθέλησε.* Hippolit. in Genes.

**) *Τὰ μὲν οὐκ προϋποκειμένης ὕλης, οἷον οὐρανὸν,* wo *οὐρανὸς* die aristotelische fünfte Substanz ist, *τὴν ἀέρα πῦρ ὕδωρ, τὰ δὲ ἐκ τούτων, οἷον ζῶα φυτά.* Joan. Damasc. II, 25.

setzt würde. Die Conf. Belg. mit ihrem quando ipsi visum fuit fällt aber offenbar in diesen Fehler, und wir müssen uns dagegen auf die Formeln des Augustinus zurückziehen. — Der Streit endlich über eine zeitliche und ewige Schöpfung der Welt, den man auf die Frage zurückführen kann, ob ein Sein Gottes ohne Geschöpfe gedacht werden könne oder müsse, betrifft ebenfalls keineswegs den unmittelbaren Gehalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, und es ist daher an und für sich gleichgültig, wie er entschieden wird. Nur insofern man mit der Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit den eines Anfangs der göttlichen Thätigkeit nach außen oder eines Anfangs göttlicher Herrschaft verbinden muß, wie Origines die Sache darstellt, so würde dadurch Gott in das Gebiet des Wechsels gestellt, als zeitlich, mithin der Gegensatz zwischen ihm und dem endlichen Sein verringert, wodurch denn freilich die Reinheit des Abhängigkeitsgefühls gefährdet wird. Wenn Augustin, um dies zu vermeiden, doch nur einen göttlichen Willensakt für das frühere Nichtsein und das spätere Sein der Dinge aufstellt, so genügt dies wohl schwerlich. Denn gehört ein gleich wirksamer göttlicher Wille dazu, damit die Welt früher nicht sei, so muß man annehmen, daß sie ohne diesen göttlichen Willen früher werde geworden sein, mithin daß ein Vermögen, ins Dasein zu treten, unabhängig von Gott vorhanden sei. Ist aber derselbe eine göttliche Wille doch während des Nichtseins der Dinge auch ein unwirksamer, indem er ebenso wenig etwas verhindert als hervorbringt, so bleibt doch das Übergehen aus dem Nichthandeln in das Handeln, wenn man es auch anders ausdrückt als Übergang aus dem Wollen in die Wirksamkeit*), wogegen sich nicht denken läßt, wie

---

*) Addamus eum ab aeterno id voluisse. Quicquid enim vult,

die Vorstellung, daß Gott nicht ohne von ihm schlechthinig Abhängiges ist, auf irgendeine Weise sollte das fromme Selbstbewußtsein schwächen oder verwirren können. Wie denn auch die hier noch gar nicht zu behandelnde Zurückführung des Wortes, wodurch Gott die Welt geschaffen, auf das Wort, welches von Ewigkeit bei Gott war, sich nur zur rechten Klarheit bringen läßt*), wenn nicht durch das ewige Wort auch ewig geschaffen wird.

Zusatz. Man kann hierher auch noch die Bestimmung rechnen, daß Gott die Welt durch einen freien Beschluß geschaffen. Nun versteht sich von selbst, daß derjenige schlechthin frei ist, von welchem alles schlechthin abhängig ist. Nur wenn man sich bei dem freien Beschluß eine Beratung vorhergehend denkt, auf welche eine Wahl folgt, oder wenn man jene Freiheit so ausdrückt, daß Gott die Welt auch ebenso gut nicht hätte schaffen können, weil man meint, es sei nur entweder dieses möglich, oder daß Gott die Welt habe schaffen müssen: so hat man schon vorher sich Freiheit nur im Gegensatz mit Notwendigkeit gedacht, und also, indem man Gott eine solche Freiheit zuschreibt, ihn in das Gebiet des Gegensatzes gestellt.

Erster Anhang. Von den Engeln.

§ 42. Da diese in den alttestamentischen Büchern einheimische Vorstellung auch in das Neue Testament

---

id voluit ab aeterno. Jam quod voluerat ab aeterno id aliquando tandem factum est. Nun wirkte er also und war thätig, daß die Welt entstand. Morus, Comment., T. I, § 292.

*) Vgl. Luther, W. A. I, 23—28, und III, 36—50.

hinübergekommen ist, und auf der einen Seite weder etwas Unmögliches in sich schließt, noch mit der Grundlage alles gottgläubigen Bewußtseins im Widerspruch steht, auf der andern Seite aber nirgends in den Kreis der eigentlichen christlichen Lehre hineingezogen ist, so kann sie auch ferner in der christlichen Sprache vorkommen, ohne jedoch daß wir verpflichtet wären, etwas über ihre Realität festzustellen.

1. Die Erzählungen von Abraham, Loth, Jakob, von der Berufung des Moses und Gideon, der Verkündigung des Simson, tragen das Gepräge dessen, was wir Sage zu nennen pflegen, sehr deutlich an sich, ja in mehreren derselben werden Gott selbst und die Engel des Herrn so mit einander verwechselt, daß das Ganze auch kann als eine Theophanie gedacht werden, wo dann das zur sinnlichen Wahrnehmung Gelangende gar nicht braucht die Erscheinung eines von Gott verschiedenen selbständigen Wesens zu sein. In dieser Unbestimmtheit also ist die Vorstellung älter, als diese Erzählungen, ja vielleicht noch als die erzählten Begebenheiten, und dann auch nicht ausschließlich hebräisch im engeren Sinne, welches auch aus mancherlei andern Spuren z. B. der Geschichte des Bileam hervorzugehen scheint. Dichterische Ausführungen mancher Art in den Psalmen und Propheten leiten auch darauf, daß alles, was ein Träger eines göttlichen Befehls ist, auch Engel kann genannt werden; sodaß bisweilen bestimmte besondere Wesen unter diesem Ausdruck zu denken sind, bisweilen auch nicht. Jenes nun haben wir wohl zunächst nicht anders zu erklären, als wie überhaupt verschiedene Völker unter verschiedenen Formen sich geistige Wesen mannigfaltiger Art gebildet haben, weil

nämlich das Bewußtsein von der Gewalt des Geistes über den Stoff immer, je weniger die Aufgabe noch gelöst ist, um desto mehr eine Neigung in sich schließt, mehr Geist vorauszusetzen, als der sich in der menschlichen Gattung manifestiert, und andern, als wie die tierischen, lebendigen Kräfte und Kunsttriebe, die erst selbst mit ihrer Gewalt über den Stoff sollen als Stoff in unsere Gewalt gebracht werden. Wir nun, welchen die Mehrheit der Weltkörper bekannt ist, befriedigen jenes Verlangen durch die uns geläufige Voraussetzung, daß diese großenteils oder alle mit nach verschiedenen Stufen beseelten Wesen erfüllt sind. Vorher aber blieb nichts anders übrig, als entweder die Erde selbst mit uns verborgenen geistigen Wesen zu bevölkern oder den Himmel. Das jüdische Volk scheint sich entschieden mehr an das letzte gehalten zu haben, zumal seit das höchste Wesen zugleich als der König des Volks gedacht wurde, also Diener in seiner Nähe haben mußte, um sie beliebig an jeden Punkt seines Reichs zu senden und sie in jeden Zweig der Verwaltung eingreifen zu lassen, und dies ist auch gewiß die am meisten ausgebildete Vorstellung von Engeln. Wir müßten sie demnach gänzlich trennen von unserer Vorstellung des auf anderen Weltkörpern ihrer Natur gemäß in Verbindung mit einem Organismus entwickelten geistigen Lebens; denn die biblische Vorstellung kann man hierauf nicht zurückführen*), sondern setzt dann etwas ganz Fremdes an deren Stelle. Wir würden sie uns vielmehr denken müssen, als keinem Weltkörper bestimmt angehörige geistige Wesen, die sich nach der Beschaffenheit eines jeden für ihr Geschäft auf demselben einen wenn auch nur vorübergehenden Organismus anbilden können, wie sie denn auch auf

*) Vgl. Reinh., Dogm., § 50.

dem unsrigen nur auf vorübergehende Weise von Zeit zu Zeit sollen erschienen sein. Und offenbar wissen wir von dem zwischenweltlichen Raum sowohl, als von den möglichen Verhältnissen zwischen Geist und Körper viel zu wenig, um die Wahrheit einer solchen Vorstellung schlechthin ableugnen zu dürfen. Ja, wenn wir die Erscheinung derselben als etwas Wunderbares ansehen: so geschieht dies weit weniger, weil wir notgedrungen behaupten müßten, daß ein solches vorübergehendes Eintreten fremder Wesen in unseren Lebenskreis an sich den Naturzusammenhang aufhöbe, als vielmehr, weil ihre Erscheinung — im Christentum überall aber auch größtenteils im Alten Testament — an besondere Entwickelungs- und Offenbarungspunkte geknüpft ist. Im Neuen Testament erscheinen die Engel bei der Verkündigung Christi und seines Vorläufers und bei Christi Geburt außerhalb des eigentlichen Kreises der evangelischen Überlieferung in mehr oder weniger dichterisch gehaltenen Erzählungen. Das letztere gilt gewissermaßen auch von dem stärkenden Engel in Gethsemane, für den wenigstens kein Zeuge angeführt wird. Bei der Auferstehung und Himmelfahrt, sowie bei der Bekehrung des Cornelius und der Befreiung des Petrus kann man zweifelhaft sein, ob Engel oder Mensch gemeint sind; und in der Erzählung vom Philippus wechselt nach alttestamentarischer Weise der Ausdruck Engel des Herrn und Geist. Späterhin verschwinden sie auch in der apostolischen Geschichte gänzlich.

2. Überall aber werden in unseren heiligen Schriften die Engel nur vorausgesetzt, nirgend aber etwas in Beziehung auf sie gelehrt. Christus selbst erwähnt ihrer außer den ebenfalls im Gebiet der prophetischen Dichtersprache einheimischen Beschreibungen vom jüngsten Tage*), nur, wo

*) Matth. 16, 27 u. 25, 31.

er vor der Verachtung der Kleinen warnt*), und bei der unnützen Verteidigung des Petrus**). Wollte man nun dieses didaktisch fassen, so mußte man auch als Lehre aufstellen, daß die Kinder oder vielleicht alle einzelnen Menschen besondere Engel haben, daß die Engel das Angesicht Gottes sehen, und daß sie legionenweise können verwendet werden***). Dasselbe gilt auch von den apostolischen Stellen, wenn man jene dunkeln und vieldeutigen Ausdrücke von Thronen und Herrschaften†) auf Engel beziehen will. Ja auch im Briefe an die Hebräer††) wird doch nicht so viel über die Engel dogmatisiert, als nur vermittelst derselben; denn behauptet wird auch, daß Christus weit erhabener sei, als alle Engel, wie sie in den alttestamentischen Geschichten sowie in den Propheten und Psalmen vorkommen; denn auf die neutestamentischen Engelerscheinungen wird keine Rücksicht genommen. Christus also und die apostolischen Männer könnten dies alles gesagt haben, ohne daß sie eigene wirkliche Überzeugung von dem Dasein solcher Wesen gehabt hätten oder hätten mitteilen gewollt: sondern nur sowie überall jeder sich volkstümliche Vorstellungen aneignet, indem man nämlich gelegentlich Gebrauch davon macht bei der Behandlung anderer Gegenstände, wie auch wir von Feeen und Geistererscheinungen reden können, ohne daß diese Vorstellungen mit denen, die unsere eigentlichen Überzeugungen bilden, in irgend eine bestimmte Beziehung gesetzt wären. Gar nicht also auf dieselbe Weise ist dies gemeint, wie man bei dem, was gewöhnlich Anbequemung genannt wird, voraussetzt, daß der-

*) Matth. 18, 10.
**) Matth. 26, 53.
***) Offenbar bildlich ist Joh. 1, 51.
†) Koloss. 1, 16.
††) Hebr. 1, 4ff.

jenige, der sich zu herrschenden Vorstellungen herabläßt, selbst eine andere jenen widersprechende Überzeugung hat. Auch die Bekenntnisschriften der protestantischen Kirche haben diese Vorstellung nur gelegentlich mit aufgenommen, und die Ausdrücke zeigen deutlich genug, daß sie keinen Wert darauf legen, etwas über die Engel zu lehren*). Keineswegs, als ob die Sache selbst den Reformatoren nicht geläufig gewesen wäre, oder als ob sie an der buchstäblichen Wahrheit der in der Schrift erzählten Engelerscheinungen gezweifelt hätten, wovon ihre kirchlichen Lieder das Gegenteil bezeugen; nur einen großen Wert auf dem Gebiet der Frömmigkeit legten sie ihr keineswegs bei.

§ 43. Das einzige, was als Lehre über die Engel aufgestellt werden kann, ist dieses, daß, ob Engel sind, auf unsere Handlungsweise keinen Einfluß haben darf, und daß Offenbarungen ihres Daseins jetzt nicht mehr zu erwarten sind.

1. Es ist nicht ohne vielerlei Bedenken, das Vertrauen der Christen auf den Schutz der Engel zu verweisen. Denn zuerst, daß sie die Macht der bösen Geister abwehren**), möchte schwerlich andern als Kindern ohne Nachteil vorgetragen werden können, indem wir gegen alles, was dem Teufel zugeschrieben zu werden pflegt, die geistige Rüstung gebrauchen sollen, welche die Schrift***) uns empfiehlt, nicht

*) Apol., conf. Art. IX. Praeterea et hoc largimur quod angeli orent pro nobis. Art. Smalc. Etsi angeli in coelo pro nobis orent etc.

**) Luth. Catech. min. Tuus sanctus angelus sit mecum ne diabolus quidquam in me possit.

***) Eph. 6, 11ff. 1 Petr. 5, 8. 9.

aber uns auf einen englischen Schutz verlassen. Und nicht minder bedenklich ist es, auch einen äußeren Schutz durch Engel zu lehren*). Denn daß Gott der Engel hierzu nicht nötig habe, muß man wohl lehren, wenn man nicht eine beständige Wirksamkeit der Engel annehmen will, und also den Naturzusammenhang ganz aufheben. Wie es aber mehr Trost gewähren soll, wenn Gott sich der Engel bedient, als wenn unsere Bewahrung auf dem Wege der Natur bewirkt wird, sodaß sich Gott um unserer Schwachheit willen lieber der Engel bediene und uns dies offenbare, das möchte auf der einen Seite ohne sehr beschränkte, ja fast kindische Vorstellungen von Gott nicht durchzuführen sein; auf der anderen Seite kann es nur die Eitelkeit nähren, wenn man annimmt, daß eine ganze Gattung eigentlich höherer Wesen nur zu unserm Dienst vorhanden ist. Daher ist in unseren Bekenntnisschriften weislich — wiewohl eigentlich im Gegensatz zu den Heiligen der römischen Kirche — an die Stelle der thätigen Einwirkung der Engel ihre Fürbitte für uns getreten; nur der biblischen Stelle**), auf welche man dieses gegründet hat, können wir keine beweisende Kraft beilegen. Es ergiebt sich auch von selbst, daß diese Vorstellung unter den Christen ihren Einfluß verliert, da sie einer Zeit angehört, wo die Kenntnis der Naturkräfte noch sehr gering war, und die Herrschaft des Menschen über dieselben auf der niedrigsten Stufe stand. Unsere Betrachtungen nehmen jetzt bei jeder solchen Veranlassung schon unwillkürlich einen ganz anderen Gang, sodaß wir nicht leicht im thätigen Leben auf die Engel zurückkommen. Auch was Luther***)

*) Vgl. Calvin. Institt. I. XIV, 6—11.

**) Zachar. 1, 12.

***) Zu Genes. II, § 19. Die Engel sollen wohl unsere Hüter sein und uns bewahren; aber sofern wir auf unsern Wegen bleiben.

ausführt, hat, was die Engel betrifft, vorzüglich die Tendenz, allen Leichtsinn zurückzuhalten, der durch das Übernatürliche so gern hervorgelockt wird. Das Vertrauen aber, welches er stärken will, wird dasselbige sein, auch wenn wir nicht an die Engel denken, sondern den göttlichen Schutz auf dem gewöhnlichen Wege erwarten. Hat sich aber die Kirche gegen die Verehrung der Engel erklärt, so können wir mit Recht sagen, es würde die schlimmste Art der Verehrung sein, wenn wir glaubten, aus Rücksicht auf ihren uns unbekannten Dienst irgend etwas unterlassen zu dürfen von der uns anbefohlenen Sorge für uns und andere.

2. Genauer betrachtet aber läßt sich aus allen Engelerscheinungen, von welchen wir Nachricht haben, nichts für gegenwärtige und künftige Zeiten schließen. Denn teils kommen diese Erscheinungen in jener Urzeit vor, als der Zusammenhang des Menschen mit der Natur noch nicht geordnet, und er selbst noch nicht entwickelt war; und da für jene Zeit selbst manchen Philosophen die Annahme einer Erziehung durch höhere Wesen nicht fremd ist, so könnten auch diese warnenden und zusprechenden Erscheinungen ein Nachhall von jener Verbindung sein. Späterhin finden wir die Engel fast nur an großen Entwickelungspunkten, wo auch anderes Wunderbare vorzukommen pflegt. Und wenn auch ältere Kirchenlehrer behaupten*), das so lange Zeit unterbrochen gewesene Verkehr zwischen Engeln und Menschen sei

---

Auf diese Auflösung weiset Christus hin, da er dem Teufel das Gebot aus Deuteron. 6, 16 vorhielt. Denn damit zeigt er an, daß des Menschen Weg nicht wäre, in der Luft fliegen. Denn wenn wir in unserm Beruf oder Amt sein aus Gottes oder der Menschen, die des Berufs rechten Fug haben, Befehl, da sollen wir glauben, daß uns der Schutz der lieben Engel nicht fehlen kann.

*) Vgl. Chrysost. zu Kol. 1, 20.

erst durch Christum recht wieder hergestellt worden: so ist auch das ebenso zu verstehen; denn diese Wiederherstellung hat doch nicht über das apostolische Zeitalter hinausgereicht. Kommen sie nun sogar nicht in unsern Bereich, so ist auch gar kein Grund, genauere Untersuchungen anzustellen über die Schöpfung der Engel an sich, oder inbezug auf die mosaische Schöpfungsgeschichte, sowie auch über ihre anderweitigen Beschaffenheiten, Lebensweise und Verrichtungen*). Vielmehr bleibt der Gegenstand für das eigentliche dogmatische Gebiet völlig problematisch, und es ist nur anzuerkennen ein Privatgebrauch von dieser Vorstellung und ein liturgischer. Jener wird sich doch immer nur darauf beschränken, die höhere Bewahrung, sofern sie sich nicht bewußter menschlicher Thätigkeit bedient, zu versinnlichen. Bei dem liturgischen Gebrauch hat man von jeher vorzüglich darauf Bedacht genommen, daß Gott vorgestellt werden soll, als von reinen und unschuldigen endlichen Geistern umgeben**).

Zweiter Anhang. Vom Teufel.

§ 44. Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltungslos, daß man eine Überzeugung von ihrer Wahrheit niemanden zumuten kann; aber unsere Kirche hat auch niemals einen doktrinalen Gebrauch davon gemacht.

*) Vgl. Reinhard, Dogm., § 53. 54.

**) Vgl. Hebr. 12, 22.

1. Die Hauptmomente in der Vorstellung sind diese, daß geistige Wesen von hoher Vollkommenheit, welche in naher Verbindung mit Gott lebten, aus diesem Zustande freiwillig in einen Zustand des Widerspruchs und der Empörung gegen Gott übergegangen sind. Nun kann man aber von niemand fordern, dieses anzuschauen, wenn man ihm nicht über eine Menge von Schwierigkeiten hinweghelfen kann. Zuerst nämlich lassen sich von diesem sogenannten Fall der guten Engel, je vollkommener sie sollen gewesen sein, um so weniger andere Motive angeben, als welche, wie z. B. Hoffart und Neid, einen solchen Fall schon voraussetzen*). Sollen nun ferner auch nach dem Fall die natürlichen Kräfte des Teufels unverrückt geblieben sein**): so ist nicht zu begreifen, wie beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetsten Einsicht sollte bestehen können. Denn diese Einsicht muß zuerst jeden Streit gegen Gott als ein völlig leeres Unternehmen darstellen; und nur für den kann dabei eine freilich auch nur augenblickliche Befriedigung gedacht werden, dem es an wahrer Einsicht fehlt, wogegen der Einsichtsvolle, um in solchen Streit sich zu begeben und darin zu verharren, notwenig müßte unselig sein und bleiben wollen. Eben dieses nun erklärt man sich beim Menschen, weil es aus dem Subjekt selbst nicht zu erklären ist, am liebsten als Besessenheit; kann es nun aus dem vollkommenen

---

*) Sehr richtig Luther (Hall. Ausg.), Teil I, S. 36. Und hat Bernardus diese Gedanken, daß Luzifer an Gott gesehen habe, daß der Mensch über der Engel Natur sollte erhoben werden; darum habe der hoffärtige Geist solche Seligkeit den Menschen mißgegönnt und sei also gefallen. Aber solche Gedanken bleiben in ihrem Wert. Ich zwar wollte nicht gern einen dazu zwingen, daß er solchen Meinungen verfallen sollte;

**) Vgl. Luther, ebd. S. 261. 262.

Zustand der Engel noch weniger erklärt werden, von wem müßten denn diese besessen gewesen sein? Hat aber der Teufel bei seinem Fall auch den allerschönsten und reinsten Verstand verloren, wie es denn freilich die größte Zerrüttung ist, wenn er aus Gottes Freund dessen allerbitterster und verstocktester Feind geworden ist: so läßt sich auf der einen Seite nicht einsehen, wie durch eine Verirrung des Willens der Verstand für immer sollte verloren gehen können, wenn nicht jene selbst schon auf einem Mangel an Verstand beruhte; auf der anderen Seite wäre nicht zu begreifen, wie der Teufel nach einem solchen Verlust seines Verstandes noch sollte ein so gefährlicher Feind sein können, da nichts leichter ist, als gegen das unverständige Böse zu streiten. Ebenso schwer ist nun auch das Verhältnis der gefallenen Engel zu den anderen zurechtzulegen. Denn wenn sie sich gleich wären, und es doch für die einen nicht besondere persönliche Motive geben konnte, wie ist es zu begreifen, daß die einen gesündigt haben und die anderen nicht? Und gewiß nicht minder schwierig, wenn man annimmt *), daß die Engel insgesamt vor dem Fall des einen Teils in einem wandelbaren Stand der Unschuld gewesen seien, daß aber, wie die einen um einer That willen für immer gerichtet und verdammt worden, ebenso die anderen um eines Widerstandes willen für immer also konfirmiert und versichert worden, daß sie hernach nie mehr haben fallen können. Was endlich den Zustand der gefallenen Engel nach dem Fall betrifft: so ist auch dieses beides schwer zusammen zu denken, daß sie sollen, von großen Übeln bedrückt, noch größere erwarten, und doch zugleich aus Haß gegen Gott, und um sich das Gefühl ihrer Übel zu erleich-

*) Vgl. Luther, ebd. S. 202.

tern, in einem thätigen Widerstand gegen Gott begriffen sein, und doch nichts wirklich ausrichten können, als mit Gottes Willen und Zulassung*), in welchem Falle sie ja weit mehr Linderung ihrer Übel und Befriedigung ihres Hasses gegen Gott finden würden in gänzlicher Unthätigkeit. Soll endlich der Teufel mit seinen Engeln als ein Reich gedacht werden, mithin alle auf eine zusammenstimmende Weise, jedoch immer nur nach außen und namentlich auf die menschlichen Angelegenheiten wirkend: so ist ein solches Reich teils unter der eben aufgestellten allgemein anerkannten Beschränkung nicht zu denken, wenn der Oberherr nicht auch allwissend ist, und vorher weiß, was Gott gestatten wird, teils auch drängt nicht nur das meiste Böse in einem Menschen dasselbe in anderen zurück, sondern auch in jedem ein Böses das andere.

2. Es gäbe vorzüglich zwei Örter, wo von dieser Vorstellung ein doktrineller Gebrauch gemacht werden könnte, nämlich wenn man das Böse im Menschen auf das frühere Böse im Satan zurückführte und aus diesem erklärte, und dann, wenn man den Teufel bei den Strafen für die Sünde als thätig aufführte. Unsere Bekenntnisschriften aber sind zu vorsichtig, um irgendetwas in diesen Lehrstücken auf eine so gewagte Vorstellung zu gründen. Denn was das erste betrifft, so stellen sie den Teufel mit den Bösen nur zusammen höchstens als Vordermann an ihre Spitze**), auf welche Weise durch das Vorhandensein des Bösen im Satan nichts aufgehellt wird für die Erklärung des Bösen im Menschen, sondern jenes bleibt ebenso für sich zu erklären

---

*) Mosh., Th. dogm., I, 417 sq. Calv. Instit. I, 14, 16.

**) Aug. conf. 19. Causa peccati est voluntas diaboli et malorum, quae . . . avertit se a Deo.

wie dieses. Und wenn auch in anderen Stellen auf die Verführung des Satans zurückgegangen wird*), so ist in einigen derselben die Absicht weniger auf Erklärung gerichtet, als auf Milderung jener Ansicht, daß der Teufel ein ganz anderes Geschöpf an die Stelle des ursprünglichen gesetzt habe, teils setzt ja auch das Sich-verführen-lassen schon immer eine Abweichung und ein Böses voraus, so daß die Erklärung doch keine wäre. Und wenn hier und da die Macht und Gewalt des Teufels mit unter die Strafen der Sünde gesetzt wird: so hat dies teils auf alles, was zur Befreiung der Menschen von der Sünde und ihren Strafen gehört, keinen anderen Einfluß, als wenn von dem Einfluß des Bösen ohne ein persönliches Oberhaupt geredet würde, teils müßte, wenn die Macht des Teufels — und die verführende ist doch die größte —, erst eine Folge der Sünde wäre, der Teufel, als er die größte Verführung vollbrachte, noch ohnmächtig gewesen sein, welches ebenfalls nicht zusammenstimmt. Sonst aber wird auch die Strafe als etwas dem Teufel und den Bösen Gemeinschaftliches dargestellt**); wie denn auch die sonst freilich ziemlich häufige Vorstellung, daß der Teufel das Werkzeug Gottes ist in Bestrafung der Bösen, mit seinem Widerstreben gegen die göttlichen Ratschlüsse im Streit ist.

§ 45. Da nun auch in den neutestamentischen Schriften der Teufel zwar häufig vorkommt, aber doch

---

*) Conf. belg. XIV. Verbis diaboli aurem praebens. — Conf. helv. VIII. Instinctu serpentis et sua culpa. — Sol. decl. 1. Seductione Satanae iustitia concreata amissa est.

**) Conf. aug. 17. Impios autem homines et diabolos condemnabit ut sine fine crucientur.

weder Christus noch die Apostel eine neue Lehre über ihn aufstellen, noch weniger diese Vorstellung irgend in unsere Heilsordnung verflechten, so dürfen wir über diesen Gegenstand nichts anderes für die christliche Glaubenslehre festsetzen, als daß, was auch über den Teufel ausgesagt werde, dadurch bedingt ist, daß der Glaube an ihn auf keine Weise als eine Bedingung des Glaubens an Gott oder an Christum aufgestellt werden darf, und daß von einem Einfluß desselben innerhalb des Reiches Gottes nicht die Rede sein kann.

1. Es giebt unter allen neutestamentischen bestimmt und unzweifelhaft vom Teufel handelnden Stellen keine einzige, in welcher Christus oder die Apostel etwas als neu und eigen, sei es auch nur berichtigend oder ergänzend, über diesen Gegenstand vortragen wollten, sondern sie bedienen sich dieser Vorstellung, wie sie unter dem Volk im Schwange ging. Wollte man nun dennoch eine christliche Teufellehre aufstellen, so müßte man auch annehmen, diese Vorstellung sei, so wie Christus und die Apostel sie fanden, vollkommen der Wahrheit gemäß genau und unverbesserlich gewesen; und dies müßte jeder um so mehr voraussetzen, je abgeneigter er wäre, das, was man gewöhnlich Accommodation nennt, bei Christo anzunehmen. Und eine solche Vollkommenheit dieser Vorstellung ist um so wahrscheinlicher, als die Hauptzüge derselben auch im Alten Testament keinen Grund haben, ihr Ursprung also völlig apokryphisch ist. Daß nun Christus, und von den Aposteln gilt dasselbige, sich der Vorstellung nur zu anderen Zwecken bedient, ohne daß er ihr dadurch eine neue Haltung oder Gewährleistung hat

geben wollen, erhellt aus der ganzen Art, wie dieser Gegenstand vorkommt, ohne daß Christo eine besondere Veranlassung dazu war gegeben worden, nämlich immer nur in Gleichnisreden oder sprichwörtlich oder in kurzen Lehrsprüchen, die aber immer einen anderen Gegenstand behandeln. In dem Gleichnis vom Säemann sind die Ausdrücke*) von zweifelhafter Auslegung, und die Feindschaft der Menschen gegen das göttliche Wort liegt dabei ebenso nahe als der Teufel. Wäre nun wenigstens von seinem Verhältnis zur menschlichen Seele und seiner Wirkungsart auf dieselbe die Rede: so wäre jene Ungewißheit gehoben, und es könnte eine Lehre von ihm aufgestellt sein; nun steht er höchstens da als eine ganz unbekannte Ursache schneller Übergänge zu einem entgegengesetzten Gemütszustand. Ebenso wenig kann eine Lehre aufgestellt werden aus dem Gleichnis vom Unkraut auf dem Acker. Der Säende steht gegenüber dem Menschensohn, der offenkundig durch Lehren säet, und der Unkraut Säende thut dasselbe, aber nächtlich, d. h. nicht offenkundig, und so wird man auch hier leicht auf die eigentliche Bedeutung des Wortes, den Verleumder geführt. Als eine Lehre, daß der Teufel es sei, welcher das Unkraut auf den von Christo bestellten Acker säe, haben die Apostel dieses wenigstens nicht verstanden, weil sie nirgends, wo von falschen Brüdern oder ganz unwürdigen Gemeingliedern die Rede ist, den Teufel als Ursache anführen, sondern höchstens solche dem Teufel übergeben. Denkt man aber daran, daß seine Saat durch Kinder des Argen**) erklärt wird: so erinnert die Stelle an eine der wichtigsten***), wo Christus zu den feindselig gesinnten

*) *πονηρός* bei Matth. 13, 19 und *διάβολος* bei Lukas.

**) *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ* Matth. 13, 38.

***) Joh. 8, 44.

Juden sagt, sie seien von dem Vater dem Teufel, wo offenbar nach der Eigentümlichkeit der hebräischen Sprachweise diese Ausdrücke nur von dem Verhältnis der Ähnlichkeit und Zusammengehörigkeit gebraucht sind. Denn eigentlich kann dies niemand nehmen wollen, weil sie weder in demselben Sinne vom Teufel abstammen konnten, wie sie sich rühmten, von Abraham abzustammen, noch so wie ursprünglich Christus, dem sie es nur nachsprachen, behauptete, Gott zum Vater zu haben. So daß man überall diese Stelle unter Voraussetzung der Realität des Teufels nicht streng auslegen kann, ohne entweder den Teufel ganz manichäisch Gott gegenüberzustellen, oder auf der andern Seite Christum nur in eben dem weiteren Sinn Sohn Gottes zu nennen, in welchem jene wirklich Söhne des Teufels heißen konnten. Auf eine Geschichte des Teufels wird freilich angespielt, aber auch nur als auf etwas Bekanntes, und auch dieses wie das vorige steht nur da in Beziehung auf den eigentlichen Ausdruck *), daß sie nicht aus Gott wären. Das Gepräge eines sprichwörtlichen Gebrauchs trägt der Ausdruck **), daß der Satan sich die Jünger gefordert habe, um sie zu sichten, wobei man offenbar nicht an den Teufel als Oberhaupt des Bösen zu denken hat, sondern die ganze Redensart ist aus dem Hiob abgeleitet, und der Satan verhandelt hier auf dieselbige Weise mit Gott wie dort, so daß nur von jener echt biblischen Vorstellung hier ein warnender Gebrauch gemacht wird, wobei keine Absicht, etwas über den Satan zu lehren oder jene Vorstellung zu bestätigen, zum Grunde liegen kann. Ähnlichem sprichwörtlichen Gebrauch gehört auch die Redensart „vom Satan über-

*) Joh. 8, 47.
*) Luk. 22, 31.

vorteilt werden"*), hier freilich in Verbindung damit, daß einer dem Satan war übergeben worden, aber abgesehen hiervon gewiß anwendbar in jedem Fall, wenn in guter Meinung etwas gethan wird, was dem Guten schadet. Nur muß man hier nicht etwa an den Satan denken, der nur das Böse ans Licht bringt, sondern an den, der das Gute bekriegt. Schwankend zwischen beiden Bedeutungen ist offenbar der brüllende Löwe des Petrus**); denn verschlingen deutet auf den Todfeind, Widersacher aber auf den Ankläger. So daß diese drei Stellen zusammengehören, und als nutzbare Aneignung einer als höchst schwankend überlieferten bildlichen Vorstellung einander vollkommen ergänzen. Der Ausdruck „Fürst dieser Welt", dessen sich Christus öfter***) bedient, gestattet, — wenn man die zusammengehörigen Stellen vergleicht — ebenso gut eine andere Auslegung. Wenigstens, wenn auch die Jünger Christi diese Sentenz auf den Teufel gedeutet haben, ist er vorübergegangen, ohne daß sich der Volksüberlieferung etwas anderes als eigentümlich christliche Lehre gegenübergestellt hätte. Denn einige neutestamentliche Schriften†) rechnen das Gebundensein des Satans schon von früher her, wogegen andere††), nur freilich auch von zweifelhafter Deutung, einen noch fortwährenden Kampf mit dem Satan annehmen, so daß Christus auf alle Weise seinen Zweck verfehlt hätte, wenn er durch obige Ausdrücke eine Lehre hierüber hätte

---

*) 2 Kor. 2, 20.

**) 1 Petr. 5, 8.

***) Joh. 12, 31. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται. Joh. 14, 30. ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ οὐκ ἔχει ἰν ἐμοὶ οὐδέν. Joh. 16, 11. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.

†) 2 Petr. 2, 4. Jud. 6.

††) 2 Kor. 12, 7. Ephes. 6, 11. 12.

aufstellen wollen. Die Versuchungsgeschichte ist hierzu ebenso wenig geeignet. Müßte man sie auch als eine Thatsache buchstäblich aufnehmen, wogegen indes sehr vieles spricht, so ließe sich doch weder aus ihr eine vollständige Vorstellung des Teufels konstruieren, noch von ihr irgendeine weitere Anwendung machen. An den beiden Stellen, wo Christus auf ihm besonders gegebene Veranlassung des Teufels erwähnt*), ist von sogenannten Besitzungen die Rede, also von der Naturbedeutung desselben, welche schon überhaupt mit dem Glauben nichts zu thun hat. So dunkel auch die erste Stelle ist: so hängt sie doch auf das genaueste mit dem Austreiben der Dämonien zusammen. Dieselbe Beziehung hat auch die Äußerung über das uneinige Reich des Satans; so wie die damit zusammenhängende bildliche Darstellung von der Rückkehr eines ausgetriebenen bösen Geistes keineswegs die Sicherheit der Heiligung verdächtig machen soll, sondern ebenfalls jenes Naturgebiet von den Teufelsbesitzungen zum Gegenstand hat und zunächst auf den Unterschied zwischen den wirksamen und dauernden Heilungen Christi und den scheinbaren und vorübergehenden der jüdischen Beschwörer hinweiset. In diesen Fällen und allen ähnlichen, welche vorgekommen sein mögen, uns aber nicht überliefert worden sind, war ebenso wenig Veranlassung, die gangbaren Vorstellungen einer genauen Prüfung zu unterwerfen, als auch bei dem davon gemachten Gebrauch die Absicht sein konnte, sie als göttliche Lehre zu sanktionieren. Bedenkt man nun, wie Johannes in seinem Briefe**) den Zusammenhang zwischen dem Teufel und dem, der Sünde thut, geradeso stellt, wie Christus in seiner oben angeführten

---

*) Luk. 10, 18 u. Matth. 12, 43, parallel Luk. 11, 24.
**) 1 Joh. 3, 8.

Rede zu den Juden, so hat man auf gleiche Weise auch das zu erklären, daß er die Verräterei des Judas, was übrigens Christus nie thut, dem Teufel zuschreibt. Die wenigen noch übrigen apostolischen Stellen*) sind ebenfalls nicht mehr didaktisch zu gebrauchen, als das Bisherige. Hätten nun Christus und die Apostel irgend gewollt die Furcht vor dem Teufel mit in die christliche Frömmigkeit verflechten, und somit auch eine eigentümliche aus diesem Element des frommen Bewußtseins hergenommene und ihm entsprechende Lehre aufstellen, so hätten sie dieser Vorstellung doch müssen den gehörigen Raum gönnen, teils da, wo sie wirklich lehrend vom Ursprung und der Verbreitung des Bösen im Menschen überhaupt, oder auch von der Art, wie die Sünde noch in den Gläubigen übrig ist, handeln, teils auch, wo von der Notwendigkeit der Erlösung die Rede ist, falls nämlich irgendwie wegen einer Gewalt, die der Teufel über den Menschen hatte, gerade der Sohn Gottes hierzu notwendig wäre. Allein weder ist von dem letzten irgendwo die geringste Spur**) vorhanden, noch findet sich, wo von der Sünde gehandelt wird, auch da, wo man es am ehesten erwarten sollte, irgendeine Erwähnung des Teufels***), welches gänzliche Schweigen an allen eigentlich lehrhaften Stellen doch immer höchlich hätte beachtet werden sollen.

---

*) 2 Kor. 4, 4; 11, 14. 2 Thess. 2, 9.

**) Die Stelle Hebr. 2, 14. 15 ist hierzu wohl weniger angethan., da weder von dem Teufel gesagt wird, daß er eine Gewalt über die Menschen habe, sondern nur über den Tod, so daß man hier zunächst an den Todesengel zu denken hat, noch von den Menschen, daß sie dem Teufel, sondern nur, daß sie der Todesfurcht knechtisch unterworfen wären.

***) Vgl. Matth. 15, 19. Röm. 5, 12—19. Ebd. 7, 7 ff. Jak. 1, 12.

2. Mögen nun also nur einige oder auch wirklich alle angeführten und sonst noch dafür angesehenen Schriftstellen vom Teufel handeln: so fehlt es uns an allem Grunde, diese Vorstellung als einen bleibenden Bestandteil in die christliche Glaubenslehre aufzunehmen und sie demgemäß so weit näher zu bestimmen, daß alles dem Teufel Zugeschriebene auch wirklich zusammengedacht werden kann. Denn die Vorstellung war in Christo und seinen Jüngern nicht als eine aus den heiligen Schriften des Alten Bundes hergenommene, noch auch auf irgendeinem Wege göttlicher Offenbarung erworbene, sondern aus dem damaligen gemeinsamen Leben her, also auf dieselbe Weise, wie sie mehr oder weniger noch in uns allen ist, ohnerachtet unserer gänzlichen Unwissenheit über das Dasein eines solchen Wesens. Und indem das, wovon wir zu erlösen sind, dasselbige bleibt, mag es Teufel geben oder nicht, und die Art, wie wir davon erlöst werden, auch dieselbe: so ist auch die Frage über das Dasein des Teufels gar keine christlich-theologische, sondern nur in dem weitesten Sinne des Wortes eine kosmologische, ganz gleich der über die Natur des Firmamentes und der Himmelskörper. Und wie wir hierüber in der Glaubenslehre ebenso wenig etwas zu bejahen haben, als zu verneinen: so kann auch ebenso wenig eine Bestreitung jener Vorstellung in der Glaubenslehre gefordert werden als eine Begründung derselben. Nur soviel zeigt schon das biblische Vorkommen, daß sie im jüdischen Volk selbst zusammengeflossen war aus zwei oder drei ganz verschiedenen Bestandteilen. Das erste ist der das Böse auskundschaftende Diener Gottes, der seinen Rang und sein Geschäft unter den anderen Engeln hat, bei dem aber von einem Verstoßensein aus der Nähe Gottes nicht die Rede sein kann. Das andere ist das böse Grundwesen des orientalischen Dualis-

mus, so modifiziert, wie die Juden allein imstande waren es sich anzueignen. Grenzt nun jenes Geschäft schon gewissermaßen an eine Freude am Bösen, so konnte leicht genug durch eine solche Fiktion wie der Abfall aus jenem dieses werden, oder vielmehr der Name von jenem auf dieses übergehen. Sichtlich sind aus diesen beiden Elementen die Formeln des scharfsinnigen Calvin zusammengesetzt*), die aber doch auch nicht in eine klare Anschauung zusammengehen wollen. Das dritte, vielleicht nicht ebenso sichere, aber auch aus Eigenem und Fremdem zusammengesetzte Element ist der Todesengel, welcher also auch als sein Reich in der Unterwelt habend dargestellt werden kann. Wogegen die bei den Besessenen wirksamen Wesen immer anders bezeichnet werden und nur erst mittelbar mit der Vorstellung des Teufels in Verbindung gebracht werden. Abgesehen nun davon, daß durch die gleiche Betrachtungsweise dieser Zustände die Vorstellung fortgeleitet wurde, hat sie durch die mannigfaltigen Rätsel, welche der plötzliche Wechsel der Gemütszustände für die Selbstbeobachtung darbietet, eine so starke Haltung bekommen, daß man fast sagen kann, sie erzeuge sich in allen, die nicht für tiefere Untersuchungen geeignet sind, immer von selbst wieder, indem nur zu oft böse Erregungen auf eine höchst seltsame und abgerissene Weise ohne Zusammenhang mit unseren Hauptrichtungen in uns entstehen, ja bis auf einen gewissen Punkt widerstandslos wachsen, so daß wir sie nicht als Eigenes, sondern als Fremdes ansehen zu müssen glauben, ohne doch eine äußere

*) Instit. I, 14, 17. Quamvis voluntate et conatu semper Deo aversetur, tamen nisi annuente et volente Deo nihil facere potest. — Legimus eum se sistere coram Deo nec pergere audere ad facinus, nisi impetrata facultate. . . . . 18. Deus illis fideles cruciandos tradit, impios gubernandos.

Aufreizung dazu nachweisen zu können. Wie nun das am meisten unerwartete Gute, dessen Entstehungsart man nicht ausspüren konnte, vorzüglich dem Dienst der Engel zugeschrieben wurde; ebenso erklärte man sich Böses und Übel, dessen erste Quelle sich nicht entdecken wollte, aus den Tücken und Einwirkungen des Teufels und der bösen Geister. Und so bietet sich die Vorstellung immer wieder dar, wenn wir vornehmlich in Beziehung auf das Böse an die Grenze unserer Beobachtung kommen. Da nun aber auch die Schrift uns in dieser Hinsicht allein auf unser Inneres verweist, also auch die Beobachtung immer weiter fortgesetzt werden soll, so soll auch immer mehreres aufhören, als Einwirkung des Teufels angesehen werden zu können, also auch von hier aus die Vorstellung allmählich veralten. Dasselbe gilt von dem Ineinandergreifen und dem Zusammenwirken des Bösen*), wodurch es sich in bedeutenden Augenblicken, wo es Gegenwirkung gegen eine plötzliche Entwickelung des Guten gilt, scheinbar als ein Reich und eine Macht offenbart. Je mehr sich nämlich das Gute als ein geschichtliches Ganze befestigt, um desto seltener können solche Gegenwirkungen wiederkehren und um desto mehr müssen sie sich ins Kleine zersplittern, so daß auch hier an den Teufel nicht mehr gedacht wird. Wer hingegen einen Glauben an fortdauernde Einwirkungen des Teufels sogar im Reiche Gottes oder gar an ein dem Reiche Gottes gegenüber fortbestehendes Reich des Satans als christliche Lehre aufstellen will, der setzt sich nicht nur mit vielen der eben angeführten Schriftstellen in geraden Widerspruch, sondern er stellt höchst gefährliche Behauptungen auf. Denn durch das erste wird das Bestreben, alle, auch die sonderbarsten Erscheinungen in

*) S. § 43, 1.

einer einzelnen Seele aus ihrer Eigentümlichkeit und aus den Einflüssen des gemeinsamen Lebens zu verstehen, welches ja zum Behuf der Gottseligkeit nicht genug gefördert werden kann, an jeder schwierigen Stelle gehemmt, und zugleich der ohnedies so großen Neigung des Menschen, die Schuld von sich abzuwälzen, ein bedenklicher Vorschub geleistet. Wie es nun schon übel genug wäre, wenn jemand im Vertrauen auf den Schutz der Engel die ihm übertragene Sorge für sich und andere vernachlässigen wollte, so gewiß noch gefährlicher, wenn statt strenger Selbstprüfung das aufsteigende Böse nach Belieben, da ja bestimmte Kennzeichen und Grenzen nicht angegeben werden können, mithin die größte Willkür freien Raum hat, den Einwirkungen des Satans zugeschrieben würde. Ja da Einwirkungen des Satans im strengen Sinne nicht anders als unmittelbar innerlich, also zauberhaft sein können, so muß bei einem wirklichen Glauben an solche das freudige Bewußtsein eines sicheren Besitztums im Reiche Gottes aufhören, indem alles, was der Geist Gottes gewirkt hat, den entgegengesetzten Einwirkungen des Teufels preisgegeben und alle Zuversicht in der Leitung des eigenen Gemüts aufgehoben ist. Selbst wenn man nur an solche Einwirkungen außerhalb der christlichen Kirche glaubt, muß die echt christliche Behandlung der einzelnen, denen das Evangelium verkündigt werden soll, gehindert werden. Der Glaube aber an ein fortbestehendes Reich des Satans, wobei doch immer einzelne Menschen als seine Werkzeuge angesehen werden müssen, muß nicht nur die Freudigkeit des Mutes schwächen und die Sicherheit des Betragens gefährden, sondern auch der christlichen Liebe verderblich werden. Diejenigen aber, welche gar so weit gehen, zu behaupten, daß der lebendige Glaube an Christum auf irgendeine Weise durch den Glauben an den Teufel bedingt sei, mögen wohl

zusehen, daß sie hierdurch nicht Christum herabsetzen, sich selbst aber über die Gebühr erheben. Denn hiermit kommt es immer darauf hinaus, daß die Erlösung durch Christum minder notwendig wäre, wenn es keinen Teufel gäbe; und so erscheint auf der einen Seite die Erlösung nur als eine Hilfe gegen einen äußeren Feind, auf der andern folgt, daß der Mensch sich wohl selbst würde zu helfen wissen, wenn das Böse ohne Teufel seinen Sitz nur in der menschlichen Natur selbst hätte.

Zusatz. Sobald aber nicht die Rede ist von einer zusammenhängenden Lehre, sondern von einzelnen Anwendungen bald des einen, bald des andern Zuges aus diesem schwankenden Bilde: so ist keinem Christen die Berechtigung abzusprechen — wie ja alles, was in den eigentlich neutestamentlichen Schriften vorkommt, auch in unserer religiösen Mitteilung muß vorkommen können — daß er Momente seines eigentlich christlich frommen Bewußtseins in den oben bestimmten Grenzen sich durch dergleichen Züge vergegenwärtige nicht nur, sondern auch sich dieser Vorstellung in der religiösen Mitteilung bediene, wenn sie ihm dazu willkommen oder vielleicht scheinbar unentbehrlich ist, um sich die positive Gottlosigkeit des Bösen, wenn es für sich gedacht wird, anschaulich zu machen, oder um sich einzuprägen, daß der Mensch gegen das Böse als gegen eine ihrem Ursprung nach seinem Willen und seinem Verstand unerreichbare Gewalt nur in einem höheren Beistande Schutz finden kann. So lange nun die Vorstellung auf diese Weise in der lebendigen Überlieferung der religiösen Sprache fortdauernd ihre Haltung findet, wird es dann auch hier und da einen liturgischen Gebrauch derselben geben, der sich aber um so notwendiger in allen verschiedenen Beziehungen genau an den Typus der Schrift halten muß, als die Entfernung von

diesem um desto mehr Verwirrung hervorbringen wird, je mehr auf der einen Seite die Empfänglichkeit für diese Vorstellung mit der Zeit abnimmt, auf der andern aber die liturgische Mitteilungsweise sich teils dem strengen wissenschaftlichen Charakter, teils der symbolischen Autorität nähert. Am freiesten ist daher und auch am unbedenklichsten der dichterische Gebrauch; denn in der Poesie ist die Personifikation ganz an ihrer Stelle, und daher kann aus einem kräftigen Gebrauch dieser Vorstellung in frommen Gesinnungen an und für sich nicht leicht ein Nachteil zu besorgen sein. Es wäre daher nicht nur unzweckmäßig, sondern möchte in mancher Hinsicht nicht leicht zu verantworten sein, wenn jemand auch aus unserm christlichen Liederschatz die Vorstellung des Teufels verdrängen wollte.

Zweites Lehrstück.

Von der Erhaltung.

---

§ 46. Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist.

1. Es soll keineswegs behauptet werden, daß mit jeder Erregung des sinnlichen Selbstbewußtseins auch jenes fromme Selbstbewußtsein wirklich werde, ebenso wenig als auch jede Wahrnehmung uns den Naturzusammenhang wirklich vergegenwärtigt. Aber ebenso wie wir, so oft ein objektives

Bewußtsein bis zu diesem Grad der Deutlichkeit kommt, auch den Naturzusammenhang wieder als etwas ganz allgemein und auch für alles, wobei er uns nicht zum Bewußtsein gekommen ist, nicht minder Bestimmendes setzen, ebenso erkennen wir in den Augenblicken, wo das fromme Selbstbewußtsein zustande kommt, diejenigen, wo es fehlte, für unvollkommene Zustände, und setzen das Abhängigkeitsgefühl, weil wir es auch auf unser eigenes Sein, schon sofern wir Teile der Welt sind, beziehen, auch für alle solche ohne Ausnahme gültig. Aber ebenso wenig soll auch unser Satz hinter dem Begriff der Erhaltung zurückbleiben, wiewohl er sich der Natur des Selbstbewußtseins gemäß auf das beschränkt, was auf uns einwirkt, und allerdings unmittelbar nur die Bewegungen und Veränderungen der Dinge uns erregen, nicht die Dinge selbst und ihr inneres Sein. Denn jeder Antrieb, der auf Wahrnehmung und Erkenntnis gerichtet ist, welche doch die Eigenschaften und das Sein und Wesen der Dinge zum Gegenstand haben, beginnt auch mit einer Erregung des Selbstbewußtseins, welche dann auch die Operation des Erkennens begleitet; mithin gehört auch das Sein und Wesen der Dinge zu dem, was auf uns einwirkt.

Innerhalb dieses Umfanges nun gestattet unser Satz keinen Unterschied, sondern für alles und jedes sollen wir ebenso sehr die schlechthinige Abhängigkeit von Gott fühlen und mitfühlen, wie wir uns alles und jedes als vollkommen bedingt durch den Naturzusammenhang denken. Dem ganz entgegengesetzt aber finden wir die Vorstellung sehr weit verbreitet, daß dieses beides nicht zusammenfällt, sondern sich vielmehr gegenseitig ausschließt. Es wird nämlich gesagt, je klarer wir uns etwas in seiner vollkommenen Bedingtheit durch den Naturzusammenhang denken, um desto weniger könnten wir zum Gefühl seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott

kommen, und umgekehrt, je lebendiger dieses Gefühl sei, um desto mehr müßten wir den Naturzusammenhang desselben unbestimmt dahingestellt sein lassen. Daß wir aber von unserem Standpunkt und in Übereinstimmung mit allem bisherigen einen solchen Gegensatz zwischen beidem nicht gelten lassen können, leuchtet ein. Denn es müßte dann mit der Vollendung unserer Erkenntnis der Welt, weil uns dann alles immer im Naturzusammenhang sich darstellt, die Entwickelung des frommen Bewußtseins im gewöhnlichen Leben ganz aufhören, ganz gegen unsere Voraussetzung, daß die Frömmigkeit der menschlichen Natur wesentlich sei. Und auf der anderen Seite müßte umgekehrt die Liebe zur Frömmigkeit allem Forschungstrieb und aller Erweiterung unserer Naturerkenntnis entgegenstreben, ganz gegen den Satz, daß die Wahrnehmung der Schöpfung zum Bewußtsein Gottes führe. Und auch schon vor der Vollendung beider Richtungen müßte jeder Naturkundigste immer der am wenigsten fromme sein und umgekehrt. Da nun aber die Richtung auf die Erkenntnis der Welt ebenso wesentlich in der menschlichen Seele ist als die auf das Gottesbewußtsein: so kann es nur eine falsche Weisheit sein, welche die Frömmigkeit aufheben will, und eine mißverstandene Frömmigkeit, welcher zuliebe das Fortschreiten der Erkenntnis gehemmt werden soll. Der einzige Scheingrund für diese Behauptung ist wohl nur der Umstand, daß in der Regel allerdings, je stärker in einem Moment das objektive Bewußtsein hervortritt, um desto mehr in demselben Moment das Selbstbewußtsein zurückgedrängt wird und umgekehrt, weil wir in dem letzten Fall über uns selbst den einwirkenden Gegenstand verlieren, so wie wir in dem ersten ganz selbst im Gegenstand aufgehen. Allein dies hindert gar nicht, daß nicht die eine Thätigkeit, wenn sie sich selbst genügt hat, die andere

aufregt und in dieselbe übergeht. Und offenbar mit Unrecht beruft man sich als auf eine allgemeine Erfahrung darauf, daß das Unbegriffene als solches uns immer mehr als das Verstandene zur Aufregung des frommen Gefühls stimme. Man führt dabei am liebsten die großen Naturerscheinungen als Beispiel an, welche durch die elementarischen Kräfte hervorgebracht werden; allein auch die größte Zuversicht, mit der wir irgendeine hypothetische Erklärung dieser Phänomene annehmen, hebt dennoch jenes Gefühl nicht auf. Der Grund, weshalb jene Erscheinungen so vorzüglich leicht das fromme Gefühl erregen, liegt vielmehr in der Unübersehlichkeit ihrer Wirkungen, sowohl der fördernden als der zerstörenden, auf menschlisches Dasein und auf die Werke menschlicher Kunst, also in dem erregten Bewußtsein von dem Bedingtsein unserer Wirksamkeit durch allgemeine Potenzen. Gerade dieses aber ist ja das vollkommenste Anerkenntnis von der Allgemeinheit des Naturzusammenhanges, und es könnte also auch hieraus vielmehr umgekehrt für unseren Satz gefolgert werden. Auf andere Weise freilich ist es eine Auskunft für die menschliche Trägheit, Unverstandenes am liebsten unmittelbar auf das Übernatürliche zu beziehen; allein diese Beziehung gehört dann gar nicht der Richtung auf die Frömmigkeit an, sondern indem das höchste Wesen die Stelle des Naturzusammenhanges vertreten soll, befindet man sich in der Richtung auf die Erkenntnis, wie denn auch in diesem Sinn nicht alles, sondern nur das Unbegreifliche in eine solche unmittelbare Abhängigkeit von Gott gestellt wird. Daher denn auch von hier aus die Menschen ebensowohl böse und zerstörende übernatürliche Gewalten ersonnen haben, als sie auf die höchste gute zurückgegangen sind, wodurch sich gleich verrät, daß diese Verknüpfung nicht aus dem Interesse der Frömmigkeit hervorgegangen ist, indem durch

eine solche Gegenüberstellung unvermeidlich die Einheit und Ganzheit des Abhängigkeitsverhältnisses zerstört wird.

Indem wir ferner alles, was uns erregt, als Gegenstand dieses frommen Bewußtseins setzen: so soll auch das an sich Kleinste und Unbedeutendste nicht ausgenommen sein von dem Verhältnis der schlechthinigen Abhängigkeit. Hierbei ist aber zu bemerken, daß auf der einen Seite nicht selten ein unrichtiger Wert gesetzt wird auf ein ausdrückliches Zurückführen auch des Kleinsten auf jenes Verhältnis, auf der andern Seite wir oft mit nicht größerem Recht einer solchen Beziehung widerstreben. Das erste geschieht in der Meinung, auch das Kleinste müsse besonders deshalb ausdrücklich von Gott geordnet sein, weil so oft das Größte daraus hervorgehe. Denn es scheint nur ein leeres aber keineswegs unverdächtiges Spiel der Phantasie zu sein, was so häufig gehört wird von großen Begebenheiten aus kleinen Ursachen, indem die Aufmerksamkeit dadurch nur von dem allgemeinen Zusammenhang, in welchem die wahren Ursachen doch eigentlich liegen, abgelenkt wird. Eine reine Berechnung kann immer nur angelegt werden auf dem Grund der Gleichheit von Ursache und Wirkung, sei es auf dem geschichtlichen Gebiet oder auf dem der Natur, und nur in bestimmten Beziehungen dürfen jedesmal einzelne Veränderungen mit ihren Ursachen, aus dem allgemeinen Zusammenhang herausgerissen, für sich gesetzt werden. Sobald aber mit einer solchen Betrachtung das fromme Gefühl sich verbindet, muß sie sich zu dem allgemeinen Zusammenhang zurückwenden, damit nicht etwa auch in Gott eine auf menschliche Weise vereinzelte und geteilte Thätigkeit gesetzt werde. Das andere, daß nämlich unserer Empfindung die Anwendung des schlechthinigen Abhängigkeitsverhältnisses auf Kleinstes widerstrebt, hat seinen Grund in der Besorgnis,

die Frömmigkeit könne auf Frevel gezogen werden, wenn Willkür im Unbedeutenden, z. B. mit welchem Fuß einer zuerst vorwärts schreitet, und Zufall in dem, was gar nicht in das Gebiet des Ernstes gehört, wie Gewinn und Verlust bei Spiel und Wettkampf, auch auf göttliche Anordnung zurückgeführt werden soll. Allein das Unangemessene liegt hier nicht in dem Gegenstand, sondern nur in der Betrachtungsweise, nämlich dem Isolieren des einzelnen Falles, da in den Fällen der ersten Art die scheinbare Willkür immer nur einzelner Ausdruck teils eines Gesamtzustandes ist, aus welchem vielerlei dergleichen folgt, teils eines allgemeineren Gesetzes, wodurch vielfältig Ähnliches geregelt wird und in denen der letzten der Ausgang immer Unterwerfung unter einen gemeinsamen Willen, welches beides nicht für unbedeutend angesehen werden kann; und so wird nichts dagegen sein, beides auch in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott zu betrachten.

2. Betrachten wir nun unseren Satz rein und für sich, so muß er jedem, der nur überhaupt dies, daß durch Einwirkungen auf unser sinnliches Selbstbewußtsein das schlechthinige Abhänigkeitsgefühl erregt werden kann, als einen Erfahrungssatz zugiebt, auch in seinem ganzen Umfang unmittelbar einleuchten. Denn jenes Gefühl ist am vollständigsten, wenn wir uns in unserem Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identifizieren und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen. Die Identifikation kann uns aber nur in dem Maß gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung Getrennte und Vereinzelte verbinden und mittelst dieser Verknüpfung alles als Eines setzen. In diesem All-Einen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesetzt, und wenn wir uns also als dieses schlechthin

abhängig fühlen: so fällt beides, die vollkommenste Überzeugung, daß alles in der Gesamtheit des Naturzusammenhanges vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott, vollkommen zusammen. Hieraus folgt nun zugleich die Möglichkeit des frommen Selbstbewußtseins für jeden Moment eines objektiven Bewußtseins und die Möglichkeit des vollendeten Weltbewußtseins für jeden Moment eines frommen Selbstbewußtseins. Denn was das letzte betrifft, wo ein frommes Gefühl wirklich geworden ist, da ist auch schon immer ein Naturzusammenhang gesetzt, und somit wird ohne Nachteil für jenes das Bestreben, diesen fortzusetzen und ihn zur Weltvorstellung zu vollenden, in dem Maß wirksam sein können, als überhaupt die Richtung auf das Erkennen dominiert. Ebenso was das erste betrifft: wo eine gegenständliche Vorstellung ist, da ist immer auch ein erregtes Selbstbewußtsein, und aus diesem kann sich also ohne Nachteil für jene mit der mehr oder weniger deutlich in ihr mitgesetzten Weltvorstellung das fromme Selbstbewußtsein entwickeln in dem Maß, als überhaupt in jedem die Richtung auf das Erkennen dominiert. Denken wir uns nun in einem Menschen beide Richtungen völlig ausgebildet, so wird auch jede die andere mit vollkommener Leichtigkeit hervorrufen, so daß jeder Gedanke als Teil des Weltbegriffs ihm zum reinsten frommen Gefühl, und jedes fromme Gefühl, als von einem Teil der Welt hervorgerufen, ihm zur vollständigen Weltvorstellung wird. Wogegen wenn die eine nicht die andere hervorriefe, sondern sie sich irgendwie begrenzten: so müßte jede, je vollkommener sie entwickelt wäre, um so mehr die andere aufheben. Eben dieses nun, daß die göttliche Erhaltung als die schlechthinige Abhängigkeit aller Begebenheiten und Veränderungen von Gott, und die

Natururſächlichkeit als die vollſtändige Bedingtheit alles deſſen, was geſchieht durch den allgemeinen Zuſammenhang, nicht eine von der andern geſondert iſt, noch auch eine von der andern begrenzt wird, ſondern beide dasſelbige ſind nur aus verſchiedenen Geſichtspunkten angeſehen, iſt ſchon immer von den ſtrengſten Dogmatikern*) anerkannt worden. Wer hierin dennoch einen Schein des Pantheismus finden will, der möge nur bedenken, daß ſo lange die Weltweisheit keine allgemein als gültig anerkannte Formel aufſtellt, um das Verhältnis zwiſchen Gott und Welt auszudrücken, auch auf dem dogmatiſchen Gebiet, ſobald nicht mehr von dem Entſtehen der Welt, ſondern von ihrem Zuſammenſein mit Gott und ihrem Bezogenwerden auf Gott die Rede iſt, das Schwanken nicht vermieden werden kann zwiſchen ſolchen Formeln, die ſich mehr der vermiſchenden Identität beider, und ſolchen, die ſich mehr der beide entgegenſetzenden Scheidung nähern. Auch darf man nur, um ſich nicht auf dieſe Art zu verwirren, den Unterſchied zwiſchen der allgemeinen und beſonderen Urſache beſſer beachten. Denn in der Geſamtheit des endlichen Seins kommt jedem einzelnen nur eine beſondere und teilweiſe Urſächlichkeit zu, indem jedes nicht von einem andern, ſondern von allem andern abhängig

*) Quenstaedt, Syst. theol., p. 761. . . . . ita ut idem effectus non a solo Deo nec a sola creatura, sed unâ eâdemque efficientiâ totali a Deo et creatura producatur . . . . actum dico (sc. concursum Dei) non praevium actioni causae secundae nec subsequentem . . . . sed talis est actus, qui intime in ipsa actione creaturae includitur, imo eadem actio creaturae est. — Ibid., p. 782. Non est re ipsa alia actio influxus Dei, alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio utrumque respiciens et ab utraque pendens, a Deo ut causa universali, a creatura ut particulari.

ist; die allgemeine ist nur in dem, wovon die Gesamtheit dieser geteilten Ursächlichkeit abhängig ist.

Zusatz. Die spaltende, ursprünglich scholastische Methode in der Glaubenslehre hat unseren einfachen Satz auf die mannigfaltigste Weise in eine Menge von Gliedern und Abteilungen zerfällt, und es wird ziemlich gleichgültig sein, an welcher von ihnen wir versuchen zu zeigen, in was für einem Verhältnis sie zu unserer Darstellung steht. Einige nun teilen den Begriff der Erhaltung, den unser Satz ganz und ungeteilt ausdrückt, in die allgemeine, welche sich auf die ganze Welt als Einheit, in die besondere, welche sich auf die Gattungen, und in die besonderste, welche sich auf die einzelnen Dinge bezieht. Diese Einteilung erscheint schon um deswillen nicht in dem Interesse der Frömmigkeit, von welchem doch hier alles ausgehen soll, gemacht, weil sie auf die ganz naturwissenschaftliche Frage führt, ob es in der Welt noch irgendetwas giebt, das nicht unter einen Gattungsbegriff zu bringen ist. Wäre nun aber, falls diese Frage bejaht werden muß, die Einteilung ergänzt: so würde dennoch die allgemeine Erhaltung alles andere in sich schließen, und die Zerteilung würde uns, da unser Grundgefühl nur auf der Endlichkeit des Seins überhaupt beruht, völlig überflüssig sein. Eine andere Abzweckung dieser Einteilung aber läßt sich ahnen, wenn man den Zusatz berücksichtigt, der gewöhnlich bei dem letzten Gliede gemacht wird, daß nämlich Gott die einzelnen Dinge bei ihrem Dasein und ihren Kräften erhält, so lange er will. Denn da die Gattungen als Reproduktion der einzelnen Dinge gewissermaßen unvergänglich sind, die einzelnen Dinge aber vergänglich: so hat man einen Unterschied feststellen wollen zwischen der Erhaltung des Bleibenden und des Vergänglichen. Für diejenigen indes, welche einen Anfang der Welt und ein Ende der-

selben annehmen, ist gar kein Grund vorhanden zu einem Unterschied zwischen der Welt und den einzelnen Dingen. Jedenfalls aber muß der Satz ebenso gut auf den Anfang als das Ende gehen: und da wir von unserer Erde ziemlich wissen, daß es Gattungen darauf gegeben hat, die nicht mehr vorhanden sind, und daß die jetzigen nicht immer gewesen sind: so muß der Satz auch auf sie ausgedehnt werden. Er sagt also eigentlich nichts aus, als daß auch die Zeitlichkeit oder die Dauer des Endlichen nur in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott zu denken ist. Da nun aber die Dauer der einzelnen sowohl als der allgemeinen Dinge nichts anderes ist als der Ausdruck des Maßes ihrer Kraft im Zusammensein eines jeden mit allen übrigen: so ist in jenem Zusatz an und für sich betrachtet nichts enthalten, was unser Satz nicht auch aussagte; wie er aber gefaßt ist, kann er sehr leicht die Meinung erregen, als ob der erhaltende Wille Gottes irgendwann anfinge oder aufhörte, und es muß also gegen ihn bevorwortet werden, daß Gott in der Erhaltung ebenso gut als in der Schöpfung außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit bleiben muß.

Eine andere verwandte Einteilung ist, daß man unterscheidet Erhaltung und Mitwirkung Gottes; allein die Unterscheidung wird nicht von allen Glaubenslehrern gleichmäßig gemacht, indem einige den Ausdruck Erhaltung nur auf Stoff und Form beziehen, Mitwirkung aber auf Kräfte und Handlungen; andere beziehen Erhaltung auf das Dasein und die Kräfte der Dinge, und Mitwirkung nur auf die Thätigkeiten. Es ist aber nicht zu übersehen, daß in dem Ausdruck Mitwirkung eine verborgene Andeutung liegt, als ob es in dem Endlichen eine Wirksamkeit gäbe an und für sich, also unabhängig von der erhaltenden göttlichen Thätigkeit, welches ganz vermieden werden muß, und

nicht etwa nur durch Unbestimmtheit verhüllt*). Darf also ein solcher Unterschied nicht gemacht werden, und sind die Kräfte der Dinge ebenso wenig etwas, abgesehen von der göttlichen erhaltenden Thätigkeit, als das Sein derselben, welches man doch auch nur vermittelst einer hierher nicht gehörigen Abstraktion in Stoff und Form zerfällt: so beruht der Unterschied zwischen Erhaltung und Mitwirkung auch nur in einer Abstraktion. Denn ein für sich zu setzendes Sein ist doch nur da, wo Kraft ist, so wie Kraft immer nur ist in der Thätigkeit; eine Erhaltung, die also nicht zugleich das in sich schlösse, daß auch alle Thätigkeiten irgendeines endlichen Seins unter die schlechthinige Abhängigkeit von Gott gestellt sind, wäre ein ebenso Leeres wie eine Schöpfung ohne Erhaltung. So wie, wenn man eine Mitwirkung denken sollte, ohne daß auch das Sein der Dinge in seiner ganzen Dauer von Gott abhängig wäre, dieses Sein dann auch im ersten Augenblick unabhängig könnte gewesen sein, und dies wäre dann soviel als Erhaltung, so daß sie die Schöpfung nicht in sich schließt, aber ohne die Schöpfung zu setzen. Hierher gehört nun auch noch dieses, daß auch solche Glaubenslehrer, welche den Gegenstand im ganzen sehr richtig gefaßt haben, sich doch verleiten lassen, die Mitwirkung als etwas mehr Unmittelbares zu schildern als die Erhaltung**), so daß die Thätigkeiten, noch auf eine besondere Weise unterschieden von der Erhaltung der Kräfte, aus einer göttlichen Wirksamkeit hervorgehen, wodurch wieder

*) Wie Morus I, 306. Limites non definiuntur quousque operatur sol, agricola, et ubi incipiat Deus. . . . . adjuvando et limitando efficit Deus, ut fiat consilium suum.

**) Quenstaedt l. c. Observandum quod Deus non solum vim agendi dat causis secundis et etiam conservat, sed quod immediate influit in actionem et effectum creaturae.

genau genommen die Erhaltung der Kräfte auf nichts zurückgeführt wird, da doch diese in dem Gebiet des Naturzusammenhanges immer wieder abhängig ist von den Thätigkeiten der übrigen Dinge. Man kann also nur sagen, daß in dem Gebiet der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott alles gleich vermittelt ist und gleich unvermittelt, das eine in der einen, das andere in der anderen Beziehung.

Einige nun verbinden gleich mit diesen beiden Begriffen den der göttlichen Regierung, allein sofern hierdurch eine Erfüllung göttlicher Ratschlüsse*) oder eine Hinleitung aller Dinge zu göttlichen Zwecken gemeint ist, und etwas anderes darunter verstanden werden soll, als daß vermittelst aller in die Welt verteilten und in derselben erhaltenen Kräfte alles nur so geschieht und geschehen kann, wie es Gott ursprünglich und immer gewollt hat — denn dieses ist auch in unserem Satz schon enthalten: so können wir den Begriff hier nicht behandeln, indem wir hier, wo wir es nur mit der Beschreibung des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit überhaupt zu thun haben, eine Betrachtung, welcher der Gegensatz von Zweck und Mitteln zum Grunde liegt, selbst ganz abgesehen von der Frage, ob es einen solchen für Gott geben kann, doch völlig ausschließen müssen. Denn einesteils könnte es doch für unser christlich frommes Selbstbewußtsein nur das durch die Erlösung zu begründende Reich Gottes, also etwas außer unserer gegenwärtigen Betrachtung Liegendes sein, worauf sich alles andere als auf seinen Zweck bezieht; anderenteils aber würde hierbei, wenn unser Selbstbewußtsein doch jetzt das endliche Sein überhaupt repräsentieren soll, Zweck aber und Mittel sich ver-

---

*) Morus I, 319. Gubernatio est opus Dei efficientis ut in mundo ipse suum semper adsequatur consilium.

halten wie das um sein selbst willen Gesetzte und das nicht um sein selbst willen, eigentlich also wie das von Gott Gewollte und Nichtgewollte, ein Gegensatz in unser frommes Selbstbewußtsein aufgenommen werden müssen, wovon unsere gegenwärtige Betrachtung nichts weiß. Das einzige also, was uns dieser Begriff hier darbieten könnte, wäre dieses, daß sofern die göttliche Erhaltung als Mitwirkung sich nur auf die Kräfte und Thätigkeiten jedes für sich zu Setzenden bezieht, wir eines Gegenstückes dazu bedürfen für die leidentlichen Zustände der endlichen Dinge; nun aber sind diese für die Erreichung der endlichen Zwecke ebenso wesentliche Glieder, und also die schlechthinige Abhängigkeit derselben in dem Begriff der Regierung mit eingeschlossen. Indessen ist für uns auch dieses überflüssig. Denn da die Erhaltung doch das Sein der Dinge zum Gegenstand hat, in diesem aber, sofern sie ein Ort für Kräfte sind, der Gegensatz von Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit enthalten ist, sind auch die leidentlichen Zustände schon mit in die schlechthinige Abhängigkeit aufgenommen, und besonders, da sie ebenfalls zu den unser Selbstbewußtsein affizierenden gehören, sowohl unter der Form der Wahrnehmung als unter der des Mitgefühls, sind sie auch in unseren allgemeinen Satz mit eingeschlossen. Überdies aber sind einerseits die leidentlichen Zustände des einen Dinges nur das aus den thätlichen Zuständen anderer Hervorgegangene, und andrerseits hängt auch die Art, wie die thätlichen Zustände der Dinge nacheinander hervortreten und in welcher Stärke sie erscheinen, nicht allein von eines jeden Dinges eigentümlicher Art zu sein ab, sondern auch von dessen Zusammentreffen mit anderen, mithin von den Einwirkungen anderer Dinge und von seinen eigenen leidentlichen Zuständen. Daher könnte man denken, man unterschiede vielleicht noch besser, wenn man sagte, es

sei gleichmäßig unter die schlechthinige Abhängigkeit von Gott gestellt, was aus dem Für-sich-gesetzt-sein jedes Dings nach seiner eigentümlichen Art, und was aus dem Zusammensein desselben mit allen übrigen hervorgehe. Allein auch dieses wäre nur eine Abstraktion ohne Bedeutung für unser frommes Selbstbewußtsein, in welchem sich beides als erregender Gegenstand gar nicht scheidet; und wir lassen daher am besten alles, was unser Bewußtsein erregt, zusammen in der Vorstellung des nur beziehungsweise für sich gesetzten und durch das allgemeine Zusammensein in seiner Vereinzelung bedingten endlichen Seins, welches nur ganz dasselbe ist mit dem, was unser Satz durch den Ausdruck Naturzusammenhang bezeichnet.

§ 47. Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde.

1. Dieser Satz ist so sehr eine unmittelbare Folge aus dem vorigen, daß die natürliche Fortschreitung gar nicht gefordert hätte, ihn besonders aufzustellen; allein Vorstellungen, welche noch bis auf einen gewissen Grad verbreitet sind in der christlichen Kirche, müssen in jeder Glaubenslehre an der geeigneten Stelle berücksichtigt werden. Nun aber ist eben dies eine noch sehr gewöhnliche Vorstellung von den in die Entstehung des Christentums verflochtenen, oder wenigstens in der Schrift irgendwie berichteten Wundern, daß sie Ereignisse seien von der beschriebenen Art; und da, wenn die Vorstellung selbst unstatthaft ist, sie

auch nicht auf diese oder jene einzelne Thatsache übertragen werden kann, so haben auch schon von jeher die Glaubenslehrer diese Frage im allgemeinen behandelt. Allein über die Möglichkeit an und für sich haben wir hier nicht zu urteilen, sondern nur über das Verhältnis der Annahme zu dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Denn ist dieses so wie unser Satz aussagt: so werden wir auf unserem Gebiet jede Thatsache, so lange es irgendmöglich ist, mit Rücksicht auf den Naturzusammenhang und unbeschadet desselben aufzufassen suchen.

Einige nun haben Wunder in diesem Sinn als notwendig dargestellt, damit es vollkommene Darlegungen der göttlichen Allmacht gebe. Allein einerseits ist schwer zu begreifen, wie sich die Allmacht größer zeigen sollte in den Unterbrechungen des Naturzusammenhanges als in dem der ursprünglichen aber ja auch göttlichen Anordnung gemäßen unabänderlichen Verlauf desselben, da ja doch das Ändernkönnen in dem geordneten für den Ordnenden nur ein Vorzug ist, wenn es für ihn ein Ändern-müssen giebt, welches wieder nur in einer Unvollkommenheit seiner selbst oder seines Werkes gegründet sein kann. Wollte man also ein solches Eingreifen des höchsten Wesens als einen Vorzug desselben postulieren, so müßte man erst annehmen, daß es etwas nicht von ihm Geordnetes gäbe, was ihm Widerstand entgegensetzen und also in ihn und sein Werk eingreifen könnte, wodurch dann unser Grundgefühl ganz aufgehoben würde. Auf der anderen Seite ist noch zu bedenken, daß, wo die Anwendung einer solchen Vorstellung von Wundern am häufigsten ist, d. h. in Zuständen, wo es noch wenig Naturkenntnis giebt, eben da auch unser Grundgefühl am schwächsten und unwirksamsten erscheint, je mehr aber Naturkunde verbreitet ist, also die Anwendung jenes Begriffs

sparsam vorkommt, desto mehr solche Gottesverehrung, welche Ausdruck unseres Grundgefühls ist; woraus denn folgt, daß die vollständigste Darlegung der göttlichen Allmacht wäre in einer solchen Auffassung der Welt, welche von jener Vorstellung gar keinen Gebrauch machte. — Daher andere*) scharfsinniger, aber schwerlich haltbarer, die Sache so verteidigen, daß Gott teils der Wunder bedurft hat, um die Einwirkungen der freien Ursachen in den Naturlauf dadurch auszugleichen, teils auch könne er überhaupt Gründe gehabt haben, in einer unmittelbaren Verbindung mit der Welt zu bleiben. Das letzte setzt nun teils eine ganz tote Ansicht von der göttlichen Erhaltung voraus, teils überhaupt einen Gegensatz zwischen mittelbarer und unmittelbarer Thätigkeit in Gott, der nicht gedacht werden kann, ohne das höchste Wesen in die Sphäre der Beschränktheit herabzuziehen. Das erste klingt fast, als ob die freien Ursachen nicht auch Gegenstände der göttlichen Erhaltung wären, und zwar so, wie derselbe auch den Begriff der Schöpfung mit in sich schließt, in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott geworden und fortbestehend; denn sind sie dieses, so kann für Gott ebenso wenig eine Notwendigkeit entstehen, ihren Einflüssen entgegenzuwirken, wie den Einflüssen, die eine willenlose Naturkraft auf dem Gebiet der anderen ausübt. Weder aber versteht jemand unter der Welt, welche der Gegenstand der göttlichen Erhaltung ist, den Naturmechanismus allein, sondern das In-einander-greifen von diesem und den freihandelnden Wesen, so daß bei jenem schon auf diese, so wie bei diesen auf jenen gerechnet ist. Und überdies sind die biblischen Wunder, um derentwillen doch die ganze Theorie aufgestellt wird, viel zu vereinzelt und zu wenig umfassend

*) S. Storr, Dogm., § 25.

ihrem Inhalte nach, als daß in Beziehung auf sie eine Theorie brauchbar sein könnte, die ihnen die Aufgabe stellt, das wiederherzustellen, was die freien Wesen im Naturmechanismus alteriert hätten. Sondern nur das eine Wunder der Sendung Christi hat freilich den Zweck wiederherzustellen, was die freien Ursachen aber in ihrem eigenen Gebiet, nicht in dem des Naturmechanismus und auch nicht gegen den von Gott ursprünglich geordneten Verlauf geändert haben. Noch auch fordert das Interesse der Frömmigkeit, daß die wiederherstellende freie Ursache in dem Gebiet der Erscheinung sich zu dem Naturzusammenhang anders verhalten müsse wie andere freie Ursachen.

Es lassen sich indes noch ein paar andere Gründe aufstellen, um derentwillen es ein Interesse der Frömmigkeit geben kann an einer absoluten Aufhebung des Naturzusammenhanges durch Wunder; und es läßt sich nicht leugnen, daß gerade diese es sind, durch welche, wenn sie auch nie eigentlich als kirchliche Lehre aufgestellt worden sind, doch diese Vorstellung von den Wundern noch am meisten eine praktische Haltung bei vielen Christen behält. Der erste ist die Gebetserhörung, weil nämlich diese nur wirklich etwas zu sein scheint, wenn um des Gebets willen ein anderer Ausgang entsteht, als sonst entstanden sein würde, worin also eine Aufhebung des Ergebnisses, welches nach dem Naturzusammenhang erfolgt sein würde, zu liegen scheint. Der andere ist die Wiedergeburt, welche als eine neue Schöpfung dargestellt wird, welche also teils eine ebensolche Aufhebung erfordert, teils ein in dem Naturzusammenhang nicht mit enthaltenes Prinzip hineinbringt. Beide Gegenstände können an diesem Ort nicht erörtert werden; es wird aber hinreichen in Beziehung auf den ersten, welcher mehr der Frömmigkeit im allgemeinen angehört, zu bemerken, daß

unser Satz auch das Gebet selbst unter die göttliche Erhaltung stellt, so daß das Gebet und die Erfüllung oder Nichterfüllung nur Teile derselben urspünglichen göttlichen Ordnung sind, mithin das sonst Anders-geworden-sein nur ein leerer Gedanke ist. Was aber das andere betrifft, dürfen wir hier nur auf das oben Gesagte zurückweisen; denn wenn die Offenbarung Gottes in Christo nicht etwas schlechthin Übernatürliches sein muß, so kann auch die christliche Frömmigkeit nicht im voraus bestimmt sein, etwas damit Zusammenhängendes und daraus Hervorgehendes für schlechthin übernatürlich zu halten.

2. Die näheren Bestimmungen, wodurch die Annahme solcher Wunder in Zusammenhang gebracht werden soll mit den Sätzen und Begriffen, welche die gänzliche Abhängigkeit des Naturzusammenhanges von Gott bezeichnen, geben auch sehr deutlich zu erkennen, wie wenig jene Vorstellung durch unsere frommen Erregungen gefordert wird. Denn je bestimmter sie das absolute Wunder feststellen wollen, um desto mehr entfernen sie sich davon, Ausdruck einer frommen Erregung zu sein, und an die Stelle des eigentlich dogmatischen Gehaltes tritt ein ganz anderes Gepräge*).

---

*) Mosheim a. a. O., S. 462, nennt die göttliche Thätigkeit, durch welche die Wunder bewirkt werden, gubernatio immediata oder inordinata, wodurch ein Gegensatz gemacht wird zwischen den Wundern und der anhaltenden Thätigkeit Gottes zum Vorteil der letzten in der letzten Formel, aber zu ihrem Nachteil in der ersten. Allein das fromme Gefühl wird sich ebenso weigern, etwas in die Mitte zu stellen zwischen dem was ist, und der göttlichen Thätigkeit, durch die es ist, als es wird etwas der göttlichen Thätigkeit zuschreiben und es zugleich ein Ungeordnetes nennen wollen. Zugleich streitet der Ausdruck mit der allgemeinen Erklärung, die er von gubernatio giebt, daß es eine directio virium alienarum sein soll, wenn doch das Wunder nicht soll aus den betreffenden natürlichen Kräften begriffen

Im allgemeinen läßt sich die Sache am leichtesten übersehen, wenn man davon ausgeht, daß da dasjenige, woran sich ein Wunder begiebt, mit allen endlichen Ursachen in Verbindung steht, auch jedes absolute Wunder den ganzen Naturzusammenhang zerstört; und daß es mithin von einem solchen eine zweifache Ansicht giebt, eine positive, welche auf die ganze Zukunft hinausgeht, und eine negative, welche in gewissem Sinn die ganze Vergangenheit affiziert. Indem nämlich dasjenige nicht erfolgt, was durch die Gesamtheit der endlichen Ursachen dem natürlichen Zusammenhange gemäß erfolgt sein würde, so wird eine Wirkung verhindert, und zwar nicht durch den Einfluß anderer auf natürliche Weise gegenwirkender und auch im Naturzusammenhang gegebener endlicher Ursachen, sondern ohnerachtet alle wirksamen Ursachen zur Hervorbringung dieser Wirkung zusammenstimmen. Alles also, was von jeher hierzu beitrug, wird gewissermaßen vernichtet, und statt nur ein einzelnes Übernatürliches mitten in den Naturzusammenhang hineinzustellen, wie man es eigentlich will, muß man den Begriff der Natur ganz aufheben. Die positive Seite ist nun die, daß etwas erfolgen soll, was aus der Gesamtheit der endlichen Ursachen nicht zu begreifen ist. Aber indem dieses nun als ein wirksames Glied mit in den Naturzusammenhang eintritt, so wird nun

---

werden können. — Reinhard nennt (Dogm., S. 236) dieselbe göttliche Thätigkeit providentia miraculosa, und erklärt sie durch cura divina, qua Deus aliquid efficit mutationibus a consuetudine naturae plane abhorrentibus. Mag man wie hier den Gegensatz suchen in der göttlichen Sorgfalt, so würde dann die Erhaltung eine Sorglosigkeit sein; oder in der Gewohnheit der Natur, so erscheint die Gewohnheit der Natur als etwas nicht Abhängiges von der göttlichen Sorgfalt, und das fromme Gefühl wird sich notwendig gegen beides erklären.

in alle Zukunft alles ein anderes, als wenn dieses einzelne Wunder nicht geschehen wäre, und jedes Wunder hebt nicht nur den Zusammenhang der ursprünglichen Anordnung für alle Zukunft auf, sondern jedes spätere Wunder auch alle früheren, sofern sie schon in die Reihe der wirksamen Ursachen eingetreten sind. Um nun aber die Entstehung des Erfolges zu beschreiben, muß man eine göttliche Einwirkung ohne Naturursachen*) eintreten lassen. An welchem Punkt man aber auch diese göttliche Wirksamkeit zu etwas einzelnem, die immer als etwas Magisches erscheinen muß, eintreten lassen will, so zeigen sich von jedem aus eine Menge von Möglichkeiten, wie dasselbe durch natürliche Ursachen, wenn sie zeitig darauf eingerichtet worden wären, hätte bewirkt werden können. So daß man entweder auf eine bloß epideiktische Tendenz der Wunder geführt wird, um derentwillen Gott den Naturzusammenhang absichtlich nicht so angelegt habe, daß sein ganzer Wille daraus hervorgeht, wogegen schon die obige Erörterung über das Verhältnis der Allmacht zu diesem Begriff des Wunders gerichtet ist; oder wenn die Gesamtheit der endlichen Ursachen nicht konnte so eingerichtet werden, so kann auch nie dasjenige, was aus

*) Die Formel, Gott sei dabei wirksam, ohne an Zwischenursachen gebunden zu sein, ist schon deshalb mit unserm Grundgefühl im Widerspruch, weil darin Gott in dem gewöhnlichen Naturlauf als gebunden dargestellt wird. Insgeheim aber ist diese Terminologie selbst, welche die Naturursachen als Zwischensachen beschreibt, von dem Grundfehler angesteckt, die Abhängigkeit dessen, was geschieht, von Gott als eine der Abhängigkeit von den einzelnen endlichen Ursachen gleichartige, nur weiter rückwärts liegende zu denken. Wie denn in der That Storr, wo er zeigen will, wie Gott könne unmittelbar in die Welt einwirken und den Naturlauf abändern, ohne die Naturgesetze aufzuheben (Dogm., S. 336), ihn nach Art einer endlichen freien Ursache vorzustellen scheint.

dem Naturzusammenhange begriffen werden soll, das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit des Endlichen mit Recht in uns erregen. Wenn nun andere dieselbe Vorstellung von den Wundern leichter festzustellen glauben, wenn sie die göttliche Mitwirkung von vornherein einteilen in die ordentliche und außerordentliche, was jedoch nur scheinbar von der ungeordneten unterschieden ist, und dann jene den natürlichen, diese den übernatürlichen Wirkungen zuteilen, so daß die negative Seite des Wunders das Zurückziehen der ordentlichen Mitwirkung ist*), die positive aber das Eintreten der außerordentlichen, so ist auf der einen Seite die ordentliche Mitwirkung doch nicht mehr die ordentliche, wenn sie zurückgezogen werden kann, und von der außerordentlichen gar nicht mehr bestimmt unterschieden, sondern nur die häufiger vorkommende nennen wir dann die ordentliche und die seltene die außerordentliche, ein Verhältnis, welches sich ebenso gut umkehren kann; auf der andern Seite wird doch das Wunder, wenn vermittelst einer göttlichen Mitwirkung, sei auch eine außerordentliche, zunächst durch endliche Ursachen vollbracht, indem aber etwas durch sie zustande kommt, was ihrer natürlichen Beschaffenheit nach nicht durch sie zustande kommen konnte, so sind sie entweder in diesem Falle nicht Ursachen, und dann ist der Ausdruck Mitwirkung unrichtig, oder sie werden etwas anderes als sie vorher waren, und dann ist jede solche außerordentliche Mitwirkung eine Schöpfung, auf welche hernach die Wiederherstellung des wirklichen Dinges in seinen ursprünglichen Stand als eine abermalige, die vorige wieder aufhebende Schöpfung folgen muß. Übrigens ist nicht zu verkennen, daß von diesen Erklärungen die eine mehr

*) Quenstaedt l. c. Deo concursum suum subtrahente cessat creaturae actio.

auf die eine, die andere auf eine andere Klasse biblischer Wunder *) paßt; und also die verschiedene Beschaffenheit dieser Ereignisse auf die Ausbildung dieser verschiedenen Formeln bedeutenden Einfluß gehabt hat. Wenn also auch zu dieser Vorstellung sich nicht leicht jemand bekennen wird, so muß man wohl gestehen, daß wenn die älteren Theologen diese Vorstellung des Wunders im ganzen festhalten**), neuere aber ***), diese Hypothese nicht ausschließend, mehr geltend machen wollen, sondern auch die zulässig finden, daß Gott die Wunder auf eine uns unbegreifliche Art in der Natur selbst vorbereitet gehabt, so müssen wir dies auch in dem Interesse der Frömmigkeit als eine reine Fortschreitung ansehen.

3. Sonach scheinen auch inbezug auf das Wunderbare überhaupt das allgemeine Interesse der Wissenschaft, namentlich aber das der Naturforschung, und das Interesse der Frömmigkeit, auf demselben Punkt zusammenzutreffen, daß wir nämlich die Vorstellung des schlechthin Übernatürlichen, weil uns doch in keinem einzelnen Falle etwas als solches erkennbar wäre und auch nirgend eine solche Anerkennung von uns gefordert wird, fahren lassen, und demnächst teils

*) Morus beschreibt sie a. a. O. so: aut enim mentio quidem fit adminiculi naturalis; aut ne fit quidem mentio talis, sed praegresso verbo res facta est.

**) Buddei, Thes. de atheism., p. 291. Operatio, qua revera naturae leges, quibus totius huius universi ordo et conservatio innititur, suspenduntur. Nach Thomas, p. I, Cap. CX. Ex hoc aliquid dicitur miraculum, quod sit praeter ordinem totius naturae creatae.

***) S. Reinhardt, Dogm., S. 238; wie denn auch schon der oben angeführte Ausdruck consuetudo naturae in dieser Hinsicht vorsichtig gewählt ist. — In demselben Sinne, aber oberflächlich, behandelt die Sache Morus in Commentar., P. I, p. 97 sq.

im allgemeinen eingestehen, daß weil unsere Kenntnis der erschaffenen Natur im Werden begriffen ist, wir am wenigsten ein Recht haben, irgendetwas für unmöglich zu halten, teils auch insbesondere zugeben, da ja bei weitem die meisten neutestamentlichen Wunder auf diesem Gebiet liegen, daß wir auch die Grenzen für das Wechselverhältnis des Leiblichen und Geistigen weder genau bestimmen, noch auch behaupten können, daß sie überall und immer ganz dieselben sind, ohne Erweiterungen erfahren zu können oder Schwankungen ausgesetzt zu sein. Auf diese Weise bleibt alles, auch das Wunderbarste, was geschieht oder geschehen ist, eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung; zugleich aber, wo dasselbe seiner Abzweckung wegen oder sonst wie das fromme Gefühl aufregt, findet sich dieses durch die vorgestellte Möglichkeit einer künftigen Erkenntnis auf keine Weise beeinträchtigt. Zudem entledigen wir uns gänzlich der schwierigen und höchst bedenklichen Aufgabe, worin sich die Dogmatik so lange vergeblich abgemüht hat*), nämlich sichere Kennzeichen aufzufinden zur Unterscheidung der falschen und teuflischen Wunder von den göttlichen und wahren.

§ 48. Erregungen des Selbstbewußtseins, welche Lebenshemmungen ausdrücken, sind vollkommen ebenso in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott zu stellen, wie diejenigen, welche eine Lebensförderung ausdrücken.

1. Dieser Satz hat es eigentlich zu thun mit dem Gegensatz zwischen heiteren und trüben Lebensmomenten; er folgt aber so unmittelbar aus unserm Hauptsatz**) oder

---

*) Vgl. Gerhard Loc. th., loc. XXIII, § 271.

**) § 45.

vielleicht liegt schon so ganz in demselben eingeschlossen, daß wir gar keine Veranlassung gehabt hätten, ihn als etwas Besonderes aufzustellen, wenn nicht die lange Erfahrung vorhanden wäre, daß unvollkommene Frömmigkeit, sei es nun, weil durch die Lebenshemmungen selbst überwältigt oder weil durch skeptische und ungläubige Darstellungen verwirrt, es zu allen Zeiten schwer gefunden hat, das Vorhandensein der trüben und unglücklichen Lebensmomente mit dem Gottesbewußtsein zu vereinigen, und daß deshalb fast jede Religionslehre und so auch vorzüglich die christliche Glaubenslehre es sich zur besondern Aufgabe machen mußte, diese Vereinbarkeit darzustellen, welches dann gewöhnlich in falscher Nachgiebigkeit gegen jene unvollkommenen Gemütserregungen unter der Form geschah, das höchste Wesen teils über das Vorhandensein solcher Lebenszustände zu rechtfertigen, teils auch wohl gar eine Veränderung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in Beziehung auf dieselben zuzugeben. Es gilt also hier nur gegen beides, sowol gegen das verfälschte Gefühl als gegen die weichliche und unklare Behandlung desselben zu protestieren, damit die einfache und vollständige Auffassung des Grundgefühls nicht Gefahr laufe. Kämen nun die getrübten Lebenszustände, wenngleich häufig, doch nur vereinzelt vor, und so, daß man einen Zusammenhang derselben nicht verfolgen könnte, so würden sie eine solche Wirkung schwerlich haben hervorbringen können; sondern diese hängt davon ab, daß es Zustände giebt, welche ein anhaltendes, sich regelmäßig erneuerndes Bewußtsein von Lebenshemmung mit sich führen. Diese nun sind es, welche wir durch den Ausdruck Übel zu bezeichnen pflegen, und es sind also alle Übel im ganzen Umfange des Wortes, von welchen zu behaupten ist, daß sie ebenso wie das ihnen Entgegengesetzte, nämlich die Güter, sich zu der allgemeinen,

schlechthinigen Abhängigkeit von Gott verhalten. Offenbar aber müssen wir unter die Übel auch das Böse mitrechnen; denn es zeigt sich überall, wo es ist, als eine unerschöpfliche Quelle von Lebenshemmungen; nur daß wir es hier nicht zu betrachten haben als menschliche Thätigkeit, sondern als Zustand. Daher so wie wir weiter unten werden in einer andern Betrachtungsweise das Übel im Zusammenhange mit dem Bösen zu behandeln haben, so ist hier umgekehrt das Böse mit unter das Übel zu rechnen, wobei also von dem Ethischen abzusehen ist und es nur als ein auf das Selbstbewußtsein als Lebenshemmung einwirkender Zustand gegeben erscheint; so daß, nachdem dieses hier ausgesprochen worden, es auch nicht weiter abgesondert herausgehoben wird. Indes giebt es eine andere Einteilung des Übels, welche wir aber auch nur insofern zu berücksichtigen haben, damit, so wie wir behaupten, Übel und Güter seien gleich sehr in der allgemeinen Abhängigkeit von Gott gegründet, so auch deutlich werde, daß in derselben Hinsicht zwischen diesen beiden Arten oder Klassen des Übels ebenfalls kein Unterschied stattfindet. Die einen sind solche Zustände, in welchen das menschliche Dasein teilweise aufgehoben wird, und wir nennen sie natürliche Übel; die anderen, welche wir gesellige nennen, sind solche Zustände, in welchen die menschliche Thätigkeit im Streit mit anderer teilweise überwunden wird, und unter diese gehört dann vorzüglich auch die Einwirkung des Bösen. Offenbar aber führen beide nicht nur einander gegenseitig herbei, indem bei vermindertem Dasein auch die Thätigkeit leichter überwunden wird, und überwundene Thätigkeit immer vermindernd auf das ganze Dasein zurückwirkt: sondern auch dem Begriff nach gehen sie ineinander über, da doch das Dasein des Menschen nur ist in der Gesamtheit seiner Thätigkeit, und umgekehrt. Der

Unterschied besteht daher vorzüglich darin, daß die einen überwiegend bedingt sind durch die Gesamtheit der Naturkräfte, die anderen durch den Gesamtzustand der menschlichen Thätigkeiten.

2. Um nun unsere Aufgabe in dem angegebenen Umfange zu lösen, sind wir gar nicht veranlaßt, uns in teleologische Betrachtungen zu vertiefen und über die Üebel hinaus auf dasjenige zu sehen, was etwa durch sie bewirkt wird und woran sich doch niemals nachweisen läßt, daß es nicht auch auf andere Weise wäre zu bewirken gewesen; sondern ganz streng in unserm Gebiet bleibend, haben wir nur nachzuweisen die Zusammengehörigkeit dessen, was einander entgegengesetzt erscheint, unter der allgemeinen Abhängigkeit. Hierbei nun kommt es für beide Arten der Übel auf zweierlei an. Zuerst auf das Verhältnis des wechselnden Vergänglichen zu dem Beharrlichen in allem endlichen Sein. Zu dem Vergänglichen nun gehören auch die Einzelwesen in der Form einer erst bis zu einem gewissen Gipfel fortschreitenden Lebensentwickelung, von da aus aber bis zum Tode sich allmählich verringernden Lebensthätigkeit. Wie nun, im großen angesehen, alle Verhältnisse, welche jene Entwickelung bedingen, das Bewußtsein geförderten Lebens erregen, und umgekehrt, was auf die Annäherung an den Tod hinwirkt, als Lebenshemmung aufgefaßt wird, so giebt es auch einen zufälligen Wechsel zwischen beidem während des ganzen Verlaufs. Offenbar ist es auf der einen Seite dasselbe Gesamtverhältnis des Menschen zur Natur, welches die Förderungen und welches die Hemmungen bedingt, so daß die einen nicht sein können ohne die anderen. Ebenso ist es auf der andern Seite auf dem geselligen Gebiet, wo auch nicht eine spätere Gestaltung des gemeinsamen Lebens zum Beispiel wachsen und gedeihen kann, ohne daß die frühere zurückgedrängt

würde und in Verfall käme, sodaß auch hier, da beides Lebensformen sind, Förderung und Hemmung des Lebens durch einander bedingt sind. Das andere, worauf es ankommt, ist das Verhältnis des nur beziehungsweisen Für-sich-bestehens und der entsprechenden gegenseitigen Bedingtheit des Endlichen. Da es nämlich keine schlechthinige Vereinzelung giebt im Endlichen: so ist jedes nur insofern für sich bestehend, als anderes durch dasselbe bedingt ist, und jedes nur sofern durch anderes bedingt, als es auch für sich besteht. Nun aber ist ein anderes nur durch mich bedingt, wenn es irgendwie gefördert werden kann nur durch mich, worin aber zugleich liegt, daß ich auch hemmend sein kann; und das ganze Verhältnis kommt nur zum Bewußtsein, sofern beide Glieder, und zwar unter beiden Formen, der des Für-sich-gesetzt-seins und der des Bedingtseins durch anderes, zum Bewußtsein kommen; mithin sind die Hemmungen ebenso von Gott geordnet, als die Förderungen. Dieses gilt nun auf gleiche Weise für das persönliche Gefühl, wie für das Mitgefühl und das Gemeingefühl. Ohne ein sehr weitgreifendes Mißverständnis kann also niemand Schwierigkeit darin finden, auch das, was ihm als ein Übel erscheint, gleichviel, ob als eigenes oder fremdes oder gemeinsames, als infolge der schlechthinigen Abhängigkeit vorhanden, mithin als von Gott geordnet zu setzen; er müßte denn überhaupt nicht Vergängliches und Bedingtes als durch Gott seiend, das heißt überhaupt keine Welt als von Gott abhängig denken wollen oder können, und also auch unseren Hauptsatz selbst in Abrede stellen. — Wie nun dieses Mißverständnis auf der einen Seite darauf beruht, daß man die Zustände selbst außer ihrer natürlichen Verbindung auffaßt; so wird es auch dadurch begünstigt, daß man sich fälschlich vorstellt, diejenigen Einwirkungen, von welchen

dauernde Lebenshemmungen ausgehen, wären ein besonders für sich abgeschlossenes Gebiet, sodaß sie abgesondert und ausgeschieden werden könnten, kurz, daß die Welt könnte ohne Übel sein. Es verhält sich aber vielmehr so, daß dieselbe Thätigkeit oder Beschaffenheit eines Dinges, wodurch es auf der einen Seite als ein Übel in das menschliche Leben tritt, auf der andern Seite auch Gutes bewirkt, sodaß es auch für die Lebensförderungen an dem fehlen würde, wodurch sie bedingt sind, wenn man das hinwegschaffen wollte, wovon die Lebenshemmungen ausgehen. Dies gilt selbst vom Bösen, welches ja nur als Übel wirkt, sofern es in der äußeren That erscheint, und zwar gilt es nicht nur zufällig, weil es bald im einzelnen, bald als großer geschichtlicher Hebel wohlthätig wirkt, sondern ganz im allgemeinen, indem es ja nur zur That wird vermöge der alles Gute bewirkenden Fähigkeit des Menschen, mit seinem Innern hervorzuretten. Weil sich aber auf der anderen Seite ebenso im allgemeinen behaupten läßt, daß in dem allgemeinen Zusammenhange auch dasjenige, wovon die meisten Lebensforderungen ausgehen, sich doch nach irgendeiner Seite auch wieder als Übel verhält, durch eben das, wodurch es auch hilfreich ist, wie denn das von allen Naturkräften und von allen geselligen Verhältnissen, die von der Intelligenz ausgehen, und nur etwa von der Intelligenz selbst nicht, gesagt werden kann: so hat man auch vollkommenes Recht in einem anderen Sinne zu sagen, daß das Übel nicht für sich als solches von Gott geordnet ist, weil nämlich ein solches nirgend abgesondert vorhanden ist, und dasselbe auch von den Gütern; sondern jedes ist von Gott dazu geordnet, daß es beides sei. Darin nun liegt für unser Gebiet vorzüglich dieses, daß es eine Unvollkommenheit des Selbstbewußtseins ist, sei es nun des unmittelbaren

oder des die Thätigkeiten des objektiven Bewußtseins begleitenden, wenn eine Hemmung als solche einen Moment vollkommen und ausschließend erfüllt, und ebenso eine irrige Betrachtungsweise, wenn die Ursächlichkeit zu Hemmungen als das eigentliche Wesen irgendeines in der Abhängigkeit von Gott bestehenden Gegenstandes gesetzt wird. Und auch diese Unvollkommenheit ist eine mit zunehmender Entwickelung des Guten verschwindende, aber auch wie jedes Übel an dem Guten selbst, nämlich an der Empfänglichkeit des sinnlichen Selbstbewußtseins überhaupt für die Vereinigung mit dem Gottesbewußtsein.

3. Die gewöhnlichen dogmatischen Bestimmungen, welche diesen Gegenstand in den Örtern von der Erhaltung und Mitwirkung ins Licht setzen sollen, scheinen zwar die nämliche Auflösung zu beabsichtigen, aber sie nur sehr unvollkommen zu erreichen. Man unterscheidet nämlich zu diesem Behuf teils eine hilfreiche göttliche Mitwirkung von einer nicht hilfreichen, teils eine nur materielle von einer auch formellen. Ursprünglich nun scheinen diese Ausdrücke vorzüglich auf den Gegensatz des Guten und Bösen berechnet zu sein, und zu dem letzten sei die Mitwirkung nicht hilfreich oder nur materiell. Allein abgesehen davon, daß Mitwirkung und Hilfe unzertrennliche Vorstellungen sind, und bei einer nicht hilfreichen Mitwirkung nichts Bestimmtes zu denken ist; und daß, wenn Mitwirkung auf Thätigkeit geht, es auch keine Thätigkeit giebt ohne Form, mithin auch keine Mitwirkung zu einer Thätigkeit, die nicht auch mitwirkte auf deren Form, sodaß eine bloß materielle Mitwirkung nichts anderes sein würde, als eine Erhaltung ohne Mitwirkung, wodurch also alle so bezeichneten Thätigkeiten aus dem Verhältnis der schlechthinigen Abhängigkeit herausgesetzt würden; daher nach beiden Formeln das Böse stärker und mächtiger er-

scheint, als das Gute, wenn doch das letztere nur durch die hilfreiche oder mit Zutritt auch der formellen Mitwirkung zustande kommt, das erste aber auch ohne diese; — abgesehen, sage ich, hiervon, kann an diesem Ort von dem Bösen vor irgend einer That, rein innerlich als Gesinnung betrachtet, nicht die Rede sein, weil es so auch das eigene Selbstbewußtsein nicht erregt, viel weniger denn ein fremdes. Betrachten wir es aber thätig, so werden doch auch alle böse Handlungen nicht nur vermittelst der natürlichen Kräfte des Menschen, sondern auch ebenso auf eine ihnen angemessene Weise wie die guten verrichtet, sodaß kein Grund bleibt zu einem solchen Unterschied. Gesetzt nun, daß alle geselligen Übel irgendwie mit dem Bösen zusammenhingen: so würde auf diese jene Unterscheidung gar nicht anwendbar sein. Wie aber auf die natürlichen? da ja zerstörende Ereignisse gerade die stärksten Äußerungen der Naturkräfte sind, also noch weniger ohne hilfreiche Mitwirkung erfolgen können als andere, und ebenso wenig, als irgend andere ohne formelle Mitwirkung, indem man ihnen eine eigentümliche Form nicht beilegen kann. Geht also gleich die Absicht dahin, daß sofern eine Mitwirkung angenommen wird, auch das Übel soll unter die Abhängigkeit von Gott gestellt sein, sofern aber die Mitwirkung nicht hilfreich ist oder nur materiell, Gott nicht soll Urheber sein, so wird doch diese Absicht genau genommen gar nicht erreicht. Sonach erscheint als eine richtigere Auskunft die, wenn man sagt, alles Wirkliche ohne Ausnahme erfolge durch göttliche Mitwirkung, und eine Verringerung könne diese nicht erleiden; aber alles Übel, das Böse als solches mit eingeschlossen, gründe sich in einem bloßen Mangel, und auf einen solchen als ein partielles Nichtsein könne eine göttliche Mitwirkung nicht gehen. Wenn nämlich jedes Endliche als

eine Größe von Gott mit seinem Maß zugleich geordnet ist: so ist dadurch nicht gesagt, daß es die außer diesem Maß liegenden Thätigkeiten ausübe, vielmehr würde zu diesen die göttliche Mitwirkung fehlen, mithin kann es auch nicht gegen äußere Einwirkungen einen über dieses Maß hinausgehenden Widerstand leisten. Allein die Hemmungen entstehen nicht daraus, daß ein Widerstand nicht geleistet werden kann, wozu die göttliche Mitwirkung fehlt, sondern daraus, daß es auf eine seine Widerstandsfähigkeit übersteigende Weise angegriffen wird, zu welchem Angriff doch die göttliche Mitwirkung vorhanden ist. Es bleibt also nichts übrig, als auf der einen Seite die göttliche Mitwirkung auf alles, was sich ereignet, gleichmäßig zu beziehen, auf der anderen Seite zu behaupten, daß Übel an und für sich gar nicht, sondern nur als Mitbedingung des Guten und in Beziehung auf dasselbe von Gott geordnet sind.

§ 49. Ob das, was unser Selbstbewußtsein erregt, mithin auf uns einwirkt, auf irgendeinen Teil des sogenannten Naturmechanismus zurückzuführen ist, oder auf die Thätigkeit freier Ursachen: das eine ist ebenso wie das andere von Gott geordnet.

1. Der Satz ist an und für sich nur der Ausdruck der gewiß allgemein zugestandenen Thatsache, daß wir uns nicht minder schlechthin abhängig fühlen von Gott, wenn uns etwas begegnet vermöge der Handlungen anderer Menschen, als in allen anderen Fällen. Er ist also ebenfalls schon vollständig in dem Hauptsatz unseres Lehrstücks enthalten, und wird nur als Erläuterung besonders aufgestellt, um einem nicht seltenen Mißverständnis vorzubeugen, als ob nämlich das Bewußtsein unserer Willensfreiheit im Wider-

spruch stände mit dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit. Und zwar handelt es sich zunächst nur um die Wirkung freier Handlungen, zunächst in dem Leben anderer, aber dann freilich auch in unserem eigenen. Ist nun die Freiheit noch so sehr in der Willensbestimmung und im Entschluß, so wird doch die Handlung immer schon gleich ein Heraustreten, durch anderwärts her Gegebenes so mitbestimmt, daß sie, was sie wird, nur als demselben allgemeinen Zusammenhang angehörig wird, welcher der eigentlich unteilbare Gegenstand des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist; und dieses würde auf dem ganzen geschichtlichen Gebiet seine Bedeutung verlieren, wenn wir von diesem Zusammenhange die freien Ursachen ausgeschlossen denken wollten. Vielmehr ist hier der Ort, dasjenige in seiner vollen Geltung aufzustellen, was vorher schon*) hierüber mehr gelegentlich gesagt worden ist. Eben deshalb aber, weil die freien Ursachen den allgemeinen Zusammenhang mitbilden, müssen wir auch von dem Moment des Handelns selbst und dem dasselbe begleitenden Selbstbewußtsein das nämliche sagen können. Und in diesem Sinn ist auch schon in den ersten Erklärungen**) über das Grundgefühl auseinandergesetzt worden, wie das beziehungsweisige Freiheitsgefühl und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in und mit einander sind, sodaß das letzte ohne jenes gar nicht bestehen könnte. Gehen wir nun, was den Moment des Handelns betrifft, davon aus, daß jeder Freihandelnde an demselben Ort anders würde gehandelt haben, als der wirklich dort befindliche, ebenso gewiß als dieser an einem andern Ort anders, und ist doch dieses, an welchem Ort jeder ist, in

---

*) S. § 46, 1.
**) S. § 4, 3.

dem allgemeinen Zusammenhang gegründet: so kann niemand bezweifeln, daß auch die Wirkungen der freien Handlungen vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit erfolgen. Und ist ferner, was das begleitende Selbstbewußtsein betrifft, gewiß, daß wir des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls nur als freie Selbstthätige fähig sind, und dadurch ausgesagt wird, daß wir uns unserer Freiheit als einer empfangenen und im allgemeinen Zusammenhang allmählig entwickelten bewußt sind: so muß auch in jedem frommen Moment freier Selbstthätigkeit das Selbstbewußtsein aus beidem zusammengesetzt sein, dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem beziehungsweisigen Freiheitsgefühl. — Der Ausdruck „freie Ursachen" in unserm Satz macht nun offenbar einen Unterschied zwischen Freiheit und Ursächlichkeit überhaupt und setzt Ursachen voraus, welche nicht frei sind. Aber Ursachen sollen sie doch sein. In der gewöhnlichen Vorstellung aber von dem allgemeinen Naturmechanismus giebt es streng genommen außer den freien Ursachen gar keine Ursächlichkeit. Denn man denkt sich darunter ein Zusammensein und Aufeinanderwirken der Dinge als solcher, welche nur, sofern sie selbst bewegt werden, wieder bewegen, und von diesen kann man dann jedes in seiner Wirksamkeit nur ansehen als einen Durchgangspunkt, sodaß Ursächlichkeit nur dem außer diesem Gebiet liegenden ersten bewegenden zukommt; das heißt bei dieser Vorstellung giebt es, die freien Ursachen ausgenommen, im Endlichen gar keine Ursächlichkeit, sondern außer jenen nur die freie unendliche Ursache, nämlich die göttliche Ursächlichkeit, welche vorgestellt wird als durch einen ersten Stoß jenes ganze Gebiet ursprünglich in Bewegung setzend. Faßt man nun alles untergeordnete Leben, das tierische und vegetabilische, mit in diesen Mechanismus ein, denn von einem allgemeinen Leben der Weltkörper ist bei

dieser Vorstellung ohnedies nicht die Rede: so sind dann die freien Ursachen, für uns die Menschen, die einzige endliche Ursächlichkeit, und es fehlt, um die göttliche ganz allein übrig zu lassen, nur dieses, was aber, wie bereits gezeigt worden, mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl alle Frömmigkeit vernichten würde: daß nämlich die Menschen auch sich selbst nur als Teil dieses Naturmechanismus ansähen und das Bewußtsein der Selbstthätigkeit nur als einen unvermeidlichen Schein behandelten. Zum Glück aber sind von jeher nur wenige dieser selbstvernichtenden Entsagung fähig gewesen, nachdem sie die übrige Welt getötet haben, nun auch sich selbst der Vollständigkeit einer solchen Vorstellungsweise zum Opfer zu bringen. Denn ist auf diese Weise alle Ursächlichkeit des Endlichen in Schein verwandelt, so fehlt es auch an jedem Grunde, einzelnes endliches Sein als für sich bestehend anzusehen, also an einigen Punkten in diesem allgemeinen Wechsel von Bewegt-werden und Wieder-bewegen mehr stehen zu bleiben als an andern, sondern alles ist entweder unteilbar eines oder eine unzählige Menge von vereinzelten Durchgangspunkten d. h. Atomen. Legen wir nun uns selbst mit der schlechthinigen Abhängigkeit zugleich freie Ursächlichkeit bei, allem Lebenden aber doch auch eine Ursächlichkeit, so gewiß wir es als ein für sich bestehendes setzen; und ist gänzlicher Mangel an Freiheit nur da, wo ohne sich zu bewegen nur jedes, sofern es bewegt wird, weiter bewegt: so werden wir die Ursächlichkeit des Lebendigen nur als eine verminderte Freiheit ansehen können und werden sagen müssen, wahre Ursächlichkeit sei nur da, wo Leben sei, der gänzliche Mangel an Freiheit sei aber auch ein gänzlicher Mangel an Ursächlichkeit, indem der Impuls, der das Tote in Bewegung setzt, damit es weiter bewege, immer von dem Lebenden ausgehe.

Darum nun bedient sich der Satz des Ausdrucks Naturmechanismus auch nicht als seines eignen, weil wir nur mit Unrecht irgend etwas, was unser Selbstbewußtsein erregt und also auf uns einwirkt, auf das bloß Mechanische, d. h. als Durchgangspunkt Wirksame, zurückführen. Wie weit aber das Gebiet der wahren Ursächlichkeit und also des Lebens sich erstrecke, und wie für jeden Fall die wahre Ursache aufzufinden sei, diese Untersuchungen sind unserem Gebiete fremd. Unser Selbstbewußtsein aber, sofern es das des endlichen Seins ist, und wir in demselben unterscheiden teilweisiges Freiheits- und teilweisiges Abhängigkeitsgefühl als zusammengehörig von schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl als beide unter sich begreifend, fordert für jede Erregung eine endliche Ursächlichkeit in dem Gebiet des allgemeinen Naturzusammenhanges, welche als ein Ergebnis von diesem mit in die schlechthinige Abhängigkeit aufgenommen wird. Denn das Gefühl von dieser würde nicht sich selbst gleich sein, wenn es ein Gebiet zwar gäbe, nämlich das der natürlichen Ursachen, worin endliche und göttliche Ursächlichkeit zusammenträfen, daneben aber zwei andere, auf der einen Seite das der mechanischen oder vielmehr scheinbaren Ursachen, wo nur göttliche Ursächlichkeit waltete, endliche aber fehlte, auf der anderen aber das der freien Ursachen, wo nur endliche Ursächlichkeit waltete, die göttliche aber fehlte. Damit hängt aber freilich zusammen, daß wir inbezug auf die schlechthinige Abhängigkeit in dem endlichen Sein keinen strengen Gegensatz annehmen zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit, indem, was nur wirklich ein für sich Bestehendes ist, wenn es auch am geistigen Leben keinen Teil hat, doch in irgendeinem Sinne sich selbst bewegt, auch den freiesten Ursachen aber ihr Maß von Gott geordnet ist.

2. Eben dieses wird nun in der herrschenden dogmati-

schen Sprache teils durch den Begriff der Erhaltung, teils durch den der Mitwirkung ausgedrückt. Die gewöhnlichste Formel der ersten Art ist die, Gott erhalte ein jedes Ding, wie es ist, also auch die freien Ursachen als solche. In dieser können wir alles Ermittelte wiederfinden, daß nämlich unbeschadet der durch den Ausdruck Erhaltung bezeichneten schlechthinigen Abhängigkeit die Thätigkeiten der freien Wesen doch von innen bestimmt sind. Für sich allein betrachtet aber dürfte diese Formel doch von dem Tadel betroffen werden, daß sie auf oberflächliche Weise die eigentliche Schwierigkeit mehr zu verdecken scheint, als wirklich aufzulösen. — Auf ähnliche Weise unterscheidet man in dem Begriff der Mitwirkung eine Mitwirkung nach Art der freien Ursachen, und eine andere nach Art der natürlichen*). Allein dieser Ausdruck bedarf wenigstens großer Vorsicht in der Behandlung, wenn nicht dadurch die Differenzen des endlichen Seins in das höchste Wesen selbst hineinversetzt werden sollen, sodaß Gott selbst als der Inbegriff derselben erscheint, welches von der pantheistischen Ansicht schwer möchte unterschieden werden können. Die Meinung kann aber nur sein, daß Gott mitwirkt in jedem Falle zu Thätigkeiten, die der Natur des ursachlichen Dinges gemäß sind, jedoch immer nur nach seiner eigenen, von jeder, die in dem Gebiet der Wechselwirkung liegt, gänzlich verschiedenen Ursächlichkeit.

Zusatz zu diesem Lehrstück. Die Sätze, von welchen zugegeben worden, daß sie eigentlich schon in dem Hauptsatz des Lehrstücks enthalten sind, doch besonders aufzustellen, war aus zwei Ursachen ratsam. Zuerst, weil über diese

*) Concursus ad modum causae liberae und ad modum causae naturalis.

Gegenstände gar leicht Bestimmungen aufgestellt werden, welche das richtige Verhältnis zwischen Schöpfung und Erhaltung trüben. Dies geschieht bei dem Wunderbaren, wenn man es als rein übernatürlich aufstellt, indem auf diese Weise eine Nachschöpfung entsteht, welche die Erhaltung teilweise aufhebt und also mit ihr im Widerspruch steht. Dasselbe geschieht, wenn man die Übel weniger von Gott geordnet denkt als anderes, weil er ja dann von dem gleich sehr Geschaffenen einiges mehr im Stich läßt als anderes. Es geschieht endlich, wenn man die freien Ursachen so sehr den natürlichen entgegensetzt, daß jene in ihrer Wirksamkeit weniger von Gott abhängig erscheinen. Denn sie haben dann ihre Wirksamkeit zum Teil anderwärts her, da sie doch ihr Dasein ebenso von Gott her haben; mithin ist auch hier eine Ungleichheit zwischen Schöpfung und Erhaltung gesetzt. — Zweitens aber war hier vorzüglich nötig, die Zusammenstimmung zu zeigen zwischen dem Interesse der Frömmigkeit und dem wissenschaftlichen auf der einen, dem sittlichen auf der anderen Seite. Das Sittliche nämlich muß immer gefährdet sein oder einerseits das Fromme gefährden, wenn die schlechthinige Abhängigkeit so gefaßt wird, daß die freie Selbstbestimmung dabei nicht bestehen kann und umgekehrt. Das wissenschaftliche aber ist ein zwiefaches, das der Naturforschung und das der Geschichte. Die erstere von diesen findet sich durch die Annahme des schlechthin Übernatürlichen mitten im Naturverlauf so beengt, daß sie dadurch auf nichts zurückgeführt werden kann. Die letztere hat es vorzüglich mit dem Gegensatz zwischen Gutem und Übel zu thun, und muß bei der Art, wie sich beide ineinander verschlungen zeigen, notwendig fatalistisch werden, d. h. die Beziehung auf die Idee des Guten aufgeben, wenn das Übel gar nicht und auch nur minder sollte von Gott ge-

ordnet sein als sein Gegenteil. Ihren rein dogmatischen Gehalt aber, und daß sie ohnerachtet dieser Beziehungen keineswegs in das Spekulative hinüberspielen, bewähren unsere Sätze vorzüglich eben dadurch, daß sie ganz in dem Hauptsatz enthalten sind. Ihr gemeinschaftliches Verhältnis zu demselben, welches nicht überall gleich stark zutage liegt, ist übrigens dieses, daß jeder in seinem Gebiet ein Größtes und ein Kleinstes aufstellt, und nachweisend, daß das Abhängigkeitsgefühl sich für beide Endpunkte gleich verhält, diese Gleichsetzung nun als die Regel für den religiösen Ausdruck feststellt. Der Gegensatz zwischen dem Gewöhnlichen und dem Wunderbaren geht zurück auf das Größte und Kleinste des Naturkreises, aus dem das eine und das andere zu erklären ist; der Gegensatz zwischen gut und übel auf das Größte und Kleinste in der Zusammenstimmung der allgemeinen Wechselwirkung zu dem Für-sich-bestehen des einzelnen; der Gegensatz zwischen Freiheit und Mechanismus auf das Größte und Kleinste des individualisierten Lebens. Es war daher zu zeigen, daß, wenn auf irgend einem dieser Punkte die Gleichsetzung aufgehoben würde, alsdann auch der Hauptsatz des Lehrstücks selbst, und weder das bedingte Abhängigkeitsgefühl, noch das bedingte Freiheitsgefühl dann jemals mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zusammentreffen könnte. Andere schwierige Fälle außer diesen werden nicht nachzuweisen sein.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Band 12: Augustins Konfessionen in revidierter Übersetzung und mit einer Einleitung von Professor Lic. W. Bornemann.

„Voll origineller kräftiger Fingerzeige hinein ins inwendige Leben“, „wirkten nachhaltig auf mich ein“, „wiesen mich auf den lebendigen Glauben und das Studium paulinischer Schriften“, „haben mich in das Verständnis des Allegorischen in der heil. Schrift geführt und mich Freude und Segen darin finden gelehrt“, „Anleitungen zum Preise des Herrn wegen aller Lebensführungen“. „Ich habe damals vorn eingeschrieben: ‚Auf daß du dich nicht überhebest!‘ „Die Geheimnisse der menschlichen Sünde und die der Gottesgnade sind mir dadurch erschlossen. Es war mir merkwürdig, daß sowohl Tholuck als Wichern dies Buch auswählten, um es mir zur bleibenden Erinnerung auf den Weg zu geben“; „die unvergleichlich herrliche Darlegung der Lebensführungen macht das Werk lehrreich und ergreifend“, „die Aufrichtigkeit des Herzens, die Tiefe der Buße, der klare Einblick in das Menschenherz, die Glut der betenden Andacht sind von wahrhaft ergreifender Wirkung“, „von entschieden eingreifender Bedeutung für das Studium des eigenen Herzens und der Welt, ein jungen Theologen nicht genug zu empfehlendes Buch, so ganz aus dem Leben geschöpft und mit großartigen Tiefblicken nach oben und unten“. „Als Versuch einer Theologie der Geschichte für solche besonders bedeutsam, welche in der Geschichte das Weltgericht zu suchen sich gewöhnt haben.“

Zweiter Jahrgang (1889).

Band 13—16: Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Neue unveränderte Ausgabe in vier Teilen, eingeleitet durch des Verfassers zwei Sendschreiben über seine Glaubenslehre.

„Durch Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre wurde ich auf diese selbst vorbereitet, die mir dann den Dienst that, mich nicht in ein fertiges dogmatisches System einzuspinnen, sondern mich in den dogmatischen Fragen zu orientieren durch präzise Fragestellung und mich auf die Person des Erlösers als auf den Mittelpunkt alles christlichen Glaubens und Lebens hinzuweisen und mit Beziehung auf ihn Zentrales und Peripherisches unterscheiden zu lernen.“ „Erst das Studium Schleiermachers gab meinem Innern den positiven Halt; es sprach mich besonders an (neben dem scharfen Denken und der feinen Dialektik) das Gepaartsein tiefer Frömmigkeit und edler Freimütigkeit.“ „Das Mächtigste an ihm ist die Einheitlichkeit, aus welcher bei Schleiermacher die gesamten Erscheinungen der Frömmigkeit begriffen und auf ein Grundverhältnis der Seele zurückgeführt werden.“ „So entschieden wir (wegen des dualisierenden Plato und monistischen Spinoza bei ihm) auch über seine Grundlagen hinaus müssen: er bleibe doch der größte, sachlich weiterführende Dogmatiker dieses Jahrhunderts, so weit es sich übersehen läßt.“

Band 17: Sursum corda! Fromme Lieder aus der Gegenwart.

Eine Sammlung des Besten aus der geistlichen Lyrik unserer Tage.

Band 18: Massillons Ausgewählte Predigten übersetzt von Joseph Lötz, mit einer Einleitung aus Franz Theremins „Demosthenes und Massillon“.

„Man kennt ihn nicht in Deutschland; man führt höchstens seine Synodal- und Konferenzpredigten an; aber die andern, wahrhaft großen Fastenpredigten, oder die herrlichen Adventspredigten — von denen weiß niemand etwas in Deutschland. Und worin besteht denn nun Massillons eigentümliche rethorische Größe? Darin, daß er immer die Predigt als einen Kampf begreift und daß er diesen Kampf mit den trefflichsten Waffen, mit ebenso großer Kraft als Geschicklichkeit führt . . . Alle die unglückseligen Schwächen des menschlichen Herzens, er kennt sie nur deshalb so gut, weil er sie in seinem eigenen Herzen findet oder gefunden hat, und dessen scheint er sich immer bewußt zu sein. Bald möchte man durch dieses Bohren und Andringen außer sich geraten; bald muß man vor dieser hinrollenden und zermalmenden Kraft sich beugen; bald muß man vor dieser schmelzenden Milde und Zärtlichkeit selbst in Rührung zerschmelzen . . . Ach, daß er, — was er als Katholik sein mußte — größtenteils ein Gesetzesprediger ist! . . . Hätte er immer das süße Evangelium von der Gnade in Christo gepredigt, so hätte ihm wenig oder nichts zur Vollkommenheit gefehlt.“ (Theremin.)

Band 19: Speners Schriften in Auswahl und mit Einleitung von Paul Grünberg.

„Lehrhaft in hohem Grade“. „Seit Er, welcher die Wahrheit und das Leben ist, sich mir offenbarte, wurde die von Spener datierende asketische Litteratur unserer Kirche mein Lebenselement.“

Band 20—21: Theremins ausgewählte Predigten.

„Die edelste Blüte geistlicher Beredsamkeit, die ich kennen lernte.“

Band 22—23: Neander, Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Mit Einleitung und Zusätzen von Professor H. Deutsch.

„Jedem angehenden Theologen recht angelegentlich zu empfehlen wegen der aus der geschichtlichen Erscheinung unmittelbar und frisch hervortretenden Macht des christlichen Glaubens und Lebens“.

Band 24: Imitatio Christi. In neuer Übersetzung nach gereinigtem Texte und mit Einleitung von Dr. Fromm.

„Das menschliche Herz in seinem Umgang mit Gott zeigt sich nirgends so belauscht und so verstanden als in diesem Buche.“ „Dies Buch hat mich in meiner Kandidatenzeit beten gelehrt und auf die Kniee getrieben“, „zur Stille der Demut führend“, „mein einziges Andachtsbuch“, „die Wahrheit des Christenlebens“. „Es erquickt wie kein anderes mein Gemüt und giebt meinem Denken reichliche Nahrung.“

Weiter sind in Vorbereitung u. a.:

Bengels Gnomon in deutscher Übersetzung mit Einleitung von Professor D. Kübel; **Vinets** Pastoraltheologie mit Einleitung von Emil Quendt; **Pascals** Pensées mit Einleitung von D. Dreydorff.

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt

Bd.: 1

(1889)